





















Digitized by the Internet Archive  
in 2011 with funding from  
University of Ottawa



**REVUE**  
**DE**  
**l'Université d'Ottawa**



REVUE  
DE  
L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA



1944  
QUATORZIÈME ANNÉE



L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA  
CANADA



# L'encyclique

## “Mystici Corporis Christi”

---

La voix du pape vient de se faire entendre au milieu du fracas assourdissant de la guerre, ferme et réconfortante dans une doctrine de lumière et de vie, l'encyclique sur le corps mystique de Jésus-Christ et notre union en lui avec le Christ. Ce document pontifical — daté de Rome près Saint-Pierre en la fête des saints Apôtres, le 29 juin 1943 — n'a pas pris moins de quatre mois à nous parvenir. Ce n'est qu'au début d'octobre qu'une main bienveillante et pleine de sollicitude paternelle nous l'a transmis. La guerre avec l'interruption des services ordinaires, la guerre qui monopolise les agences de nouvelles, les cables, les cales et les esprits, nous éloigne du pape et du Vatican, de la lumière et de la vie dont nos âmes ont tant besoin. Et pourtant là-bas près Saint-Pierre, Sa Sainteté le pape Pie XII au cours des cinq premières années de son douloureux pontificat n'a cessé d'enseigner, de gouverner, de sanctifier et de consoler. Il ne laisse passer aucune occasion de faire entendre sa voix à l'univers catholique par la télégraphie sans fil ou d'adresser la parole aux pèlerins qui ont le bonheur de s'agenouiller à ses pieds et de recevoir sa bénédiction: allocutions, discours radiophoniques, messages de toutes sortes. La Typographie vaticane, nous dit-on, en a déjà recueilli deux imposants volumes de ces discours du pape. Nous ne les possédons pas encore. L'un ou l'autre discours cependant réussit à nous atteindre après des mois de retard. On reconnaît toujours la pensée lumineuse du théologien pratique, le style enflammé de l'orateur, le zèle d'un grand pape, le cœur d'un père.

L'histoire rendra témoignage au travail gigantesque qu'accomplit le pape pendant cette guerre: rappel des principes de charité et de justice, apaisement des passions humaines déchaînées, organisation de secours

aux prisonniers de guerre et aux civils victimes des raids aériens et des occupations militaires. « Sentinelle vigilante suscitée et placée par Dieu pour veiller sur la famille <sup>1</sup> », Sa Sainteté le pape Pie XII est fidèle à sa mission. Il ne craignait pas de dire aux ouvriers italiens accourus au Vatican le jour de la Pentecôte 1943 pour entendre ses conseils: « Dites aux diffamateurs de l'Église que la vérité brillera comme elle brille aujourd'hui dans vos cœurs, dans les cœurs de tous ceux qui rendent un juste hommage à tout ce qu'ils découvrent de bien et qui ne croient ni au mensonge ni à la calomnie. Et devant l'évidente réalité des faits et de Notre œuvre ceux-là demeureront confondus qui s'efforcent par leur parole trompeuse de rejeter sur la Papauté, la responsabilité de tout le sang des batailles sur terre, de la ruine des cités, des luttes de l'air et des profonds abîmes de la mer <sup>2</sup>. » Si l'humanité veut fréquenter l'école du pape elle n'apprendra que des leçons de charité, de justice, de vérité et de paix.

*Mystici Corporis Christi* est la deuxième encyclique de notre souverain pontife <sup>3</sup>. A date c'est le plus important des documents pontificaux de Pie XII, par sa tenue doctrinale et à cause des applications pratiques qui en seront faites. Que les lecteurs de la *Revue* nous permettent de le souligner brièvement.

\* \* \*

Lorsque le chrétien jette un regard rétrospectif sur les cent dernières années de la vie de l'Église, il ne peut s'empêcher d'admirer les voies extraordinaires de la Providence, de crier au miracle. Sans parler des persécutions sanglantes dont plusieurs pays catholiques furent victimes, laissant également de côté les luttes que les papes et les évêques eurent à soutenir contre maints pouvoirs civils, rappelons-nous simplement l'assaut de l'erreur et de l'enfer contre la chaire de lumière et de vérité qu'est l'Église du Christ. En aucun autre siècle de l'histoire, semble-t-il, l'erreur n'a été plus répandue, plus enseignée, erreur systématique qui a nié au

<sup>1</sup> Discours de Sa Sainteté le pape Pie XII aux travailleurs le jour de la Pentecôte 1943.

<sup>2</sup> *Id.*, *ibid.*

<sup>3</sup> Les journaux catholique nous ont annoncé la publication d'une troisième lettre encyclique de Sa Sainteté le pape Pie XII sur les saintes Écritures. *Divino Afflante Spiritu*, datée du 30 septembre 1943, en la fête de saint Jérôme, pour commémorer le cinquantième anniversaire de l'encyclique de Léon XIII, *Providentissimus Deus*.



nom d'une révélation nouvelle, celle de la science moderne, les vérités fondamentales de notre foi catholique.

Par contre en nul autre siècle de l'histoire a-t-on vu un magistère infailible aussi actif et vigilant, une Église enseignante aussi généreuse et intrépide dans la diffusion de la vérité révélée. Les papes de ce siècle d'histoire doctrinale ont eu surtout recours à une forme d'enseignement, les lettres encycliques, lettres plus solennelles adressées à la chrétienté dans lesquelles ils nous offrent des études plus approfondies <sup>4</sup> de l'un ou l'autre mystère de notre foi en regard des temps présents. Si l'on fait le relevé complet de ces lettres encycliques des derniers papes depuis Pie IX, jusqu'à Pie XII, si l'on dépouille le riche contenu doctrinal de ces documents pontificaux, on se trouve en présence d'un corps de doctrine complet, traditionnel dans sa substance, mais adapté à la mentalité, aux besoins de notre génération de croyants. Y a-t-il enseignement plus actuel en cette deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, par exemple, que celui de Léon XIII sur tant de problèmes, particulièrement sur la question sociale? Enseignement que Pie XI reprenait cinquante ans plus tard en l'ajustant aux conditions toujours mouvantes d'une humanité instable. Enseignement que certains adversaires aux vues bornées prétendent être plus opportuniste qu'actuel et objectif <sup>5</sup>: suite ou chaîne de combinaisons, de machinations, disent-ils, mais non solutions définitives de problèmes réels et concrets. Non, il n'en est pas ainsi. Que ce soit la question sociale, la question missionnaire, ou celle de la foi dans ses rapports avec la raison, soit en les abordant, soit en les exposant, soit en les réglant d'autorité, il est bien évident, à qui peut voir le doigt de Dieu, que c'est l'Esprit de Jésus qui parle par l'Église et son chef visible. Par cet Esprit de Jésus, l'Église garde sans tache et sans souillure la robe de pureté doctrinale qu'elle a reçue de son divin Époux jusqu'à la consommation des siècles. Sous sa dictée et grâce à son inspiration, elle enseigne le monde entier.

Malheureusement le monde ne veut pas recevoir la vérité. Il n'a pas reçu Jésus-Christ. Il ne veut pas de son Esprit. Le peuple chrétien lui-même n'estime pas à sa juste valeur l'enseignement que les papes lui dis-

<sup>4</sup> Voir *Le Corps mystique de Jésus-Christ*, encyclique de Sa Sainteté Pie XII, p. 8, Edition de l'École sociale populaire. Nous citerons seulement cette édition.

<sup>5</sup> Des journalistes neutres ont commenté dans ce sens la récente déclaration de l'épiscopat canadien au sujet des réformes sociales.

pensent au nom du Christ dans leurs lettres encycliques. Ces documents solennels, imposants, graves par l'importance des questions traitées et l'ampleur des développements, devraient intéresser davantage les fidèles, sans distinction de rangs ou de fonctions. Comme nous le disions à l'instant, elles apportent d'ordinaire une solution désirée ou elles attirent l'attention sur un point peut-être négligé de la doctrine chrétienne. Comme leur influence grandirait si on en recommandait davantage la lecture et l'étude, si on organisait de véritables campagnes de vulgarisation, pour que la riche substance nécessairement trop dense dans ces écrits pontificaux à cause de leur caractère même, si à travers la chrétienté chaque encyclique donnait le signal d'un progrès, d'un renouveau dans la connaissance et la pratique de la vérité et de la vie chrétiennes.

Tel doit être le fruit de la dernière encyclique *Mystici Corporis Christi*. Tant par son contenu que par son actualité, elle rejoint les lettres immortelles de Pie XI, de Benoît XV, de Pie X et de Léon XIII.

\* \* \*

Le souverain pontife, dans ce document, propose « à tous les hommes mus par l'Esprit de Dieu la doctrine du corps mystique du Christ qu'est l'Église pour qu'ils en fassent l'objet de leurs réflexions, pour qu'elle projette de la lumière dans leurs esprits et les stimule fortement aux œuvres salutaires qui répondent à ces enseignements <sup>6</sup>. »

L'encyclique n'est pas un exposé exhaustif de l'enseignement de l'Église sur ce sujet: le pape nous dit dès le début qu'il n'entend développer spécialement que ce qui concerne l'Église militante. Elle est divisée en trois parties d'inégale longueur auxquelles s'ajoutent une introduction et un épilogue. Remarquons dès maintenant au point de vue matériel la présentation nette et claire de ce document, les divisions et subdivisions nombreuses du texte qui permettent au lecteur de revenir facilement à l'idée maîtresse et lui remettent en main le fil conducteur. Au point de vue littéraire même dans la bonne traduction française officielle, c'est la période oratoire du prédicateur depuis longtemps célèbre en notre temps des grandes basiliques romaines et des congrès eucharistiques internationaux, le style bien caractérisé de l'orateur et de l'écrivain sacré que le monde ca-

<sup>6</sup> Encyclique sur le corps mystique, p. 3.

tholique a vu grandir jusqu'à ce qu'il atteigne la stature du père commun des fidèles et jusqu'à ce que la colombe symbolique vienne reposer sur son épaule chargée du fardeau de l'Église entière.

C'est dans l'introduction que Sa Sainteté Pie XII énumère et explique les raisons pour lesquelles il adresse au monde entier une encyclique sur la doctrine du corps mystique. Raison d'ordre apologétique: « montrer dans une plus vive lumière la beauté de cette Église vers laquelle en nos temps troublés un nombre considérable de ceux qui sont séparés du bercail de Jésus-Christ regardent vers l'Église comme vers l'unique port de salut <sup>7</sup>. » Raison d'ordre pastoral: traiter d'autorité avec ampleur une doctrine qui dans nos temps présents a fait l'objet de l'étude sérieuse des maîtres et des docteurs catholiques, une doctrine qui a déjà contribué au renouveau de la piété des fidèles et qui devra produire « des fruits encore plus abondants de perfection et de sainteté <sup>8</sup>. »

Le souverain pontife veut enfin mettre les fidèles en garde contre les graves erreurs en cette matière que répandent des écrivains séparés de la véritable Église, non moins que contre des opinions inexactes ou tout à fait erronées qui circulent parmi les fidèles et entraînent les intelligences en dehors de la voie droite de la vérité. Il nomme un prétendu rationalisme, puis une erreur du même genre qu'il appelle naturalisme commun et enfin un faux mysticisme. « Tout cela longuement pesé devant Dieu, pour que la beauté sans égale de l'Église brille d'un nouvel éclat, pour que la noblesse éminente et surnaturelle des fidèles unis à leur Chef dans le Corps du Christ, apparaisse avec plus de clarté, enfin pour barrer la route aux multiples erreurs en cette matière, Nous avons considéré comme un devoir de Notre charge pastorale d'exposer à tout le peuple chrétien dans cette Lettre encyclique la doctrine du corps mystique de Jésus-Christ et de l'union, dans ce même Corps, des fidèles avec le divin Rédempteur; et de tirer en même temps de cette suave doctrine quelques enseignements, grâce auxquels une étude plus approfondie de ce mystère produira des fruits plus abondants de perfection et de sainteté <sup>9</sup>. »

La première partie nous montre l'Église comme le corps mystique du Christ: « Doctrine qui découle, qui fleurit pour ainsi dire de ce que

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 7.

nous exposent fréquemment les saintes Écritures et les écrits des saints Pères <sup>10</sup>. » Le saint-père commence par nous rappeler que l'Église est un corps, une société véritable. Pour cela il nous explique le contenu des termes de la proposition suivante: l'Église est un corps, organisme un et indivisible, constitué organiquement, hiérarchiquement, pourvu de moyens vitaux de sanctification ou sacrements, composé de membres déterminés et qui n'exclut pas les pécheurs. Nous avons là un rappel succinct des thèses de l'ecclésiologie.

L'Église n'est « pas un corps quelconque, mais le Corps de Jésus-Christ. Et ceci se conclut de ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ est le Fondateur, la Tête, le Soutien, le Sauveur de ce Corps mystique <sup>11</sup>. » Il serait trop long d'examiner ici, avec Sa Sainteté Pie XII, les liens intimes de dépendance de l'Église envers le Christ et les titres sublimes de Notre-Seigneur à l'endroit de l'Église, son Épouse. C'est la doctrine de saint Jean et de saint Paul et ce sont les enseignements des grands docteurs de l'Église, saint Ambroise, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, saint Robert Bellarmin, pour n'en nommer que quelques-uns, que Sa Sainteté Pie XII résume ici. Plusieurs points mériteraient d'être au moins soulignés. Les études théologiques qui seront faites à la suite de l'encyclique le feront.

Enfin l'Église est le corps mystique du Christ: c'est le troisième développement de cette première partie. « Cette appellation déjà employée par plusieurs écrivains anciens, est confirmée par un grand nombre de documents des souverains pontifes <sup>12</sup>. » Le pape prend un soin particulier d'expliquer cette vérité. Il le fait en distinguant ce corps qu'est l'Église du corps physique du Christ « corps qui est né de la Vierge Marie, qui est assis maintenant à la droite du Père et est caché sous les voiles eucharistiques <sup>13</sup> ». Il fait ensuite ressortir, comment ce corps l'emporte en beauté vraiment transcendante et divine sur tous les principes d'unité ou d'autorité qui peuvent donner de la valeur aux corps physiques et moraux quels qu'ils soient. Le principe d'union dans l'Église est d'ordre surnaturel et les liens qui unissent les membres, liens juridiques véritables, sont en plus des liens d'amour divin, des liens que le Christ a payés du prix de

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 33.

son sang, des liens que l'Esprit-Saint lui-même entretient sans cesse. Réalité sublime, mystérieuse, vraiment mystique, que cette union des fidèles au Christ.

Toute la deuxième partie de l'encyclique nous en fournit l'explication. « Nous désirons maintenant, Vénérables Frères, parler très spécialement de notre union avec le Christ dans le Corps de l'Église. Si cette union, comme l'a fort bien dit saint Augustin, est une chose grande, mystérieuse et divine, c'est précisément pour cela que, trop souvent, elle est mal comprise et mal expliquée <sup>14</sup>. » Union très étroite, union vitale, union si intime que selon « la doctrine très ancienne et constante des Pères . . . le divin Rédempteur avec son Corps social constitue une seule personne mystique, ou, comme dit saint Augustin, le Christ total <sup>15</sup> ».

Nous sommes unis ensemble et au Christ dans l'Église en vertu de la poursuite d'une même fin, très haute, la sanctification continuelle des membres de ce corps à la gloire de Dieu et de l'Agneau qui a été immolé. « Les multitudes innombrables ne peuvent le faire sinon par la force de Celui qui procéda du Père et du Fils par un amour unique et éternel <sup>16</sup>. » Cet accord se manifeste déjà extérieurement par des liens juridiques. « Mais à ces liens juridiques s'ajoute une unité d'une autre nature en raison des trois vertus par lesquelles nous sommes étroitement liés entre nous et avec Dieu: la foi, l'espérance et la charité <sup>17</sup>. » Avec quelle intimité la foi nous lie à Dieu: « Quiconque a confessé que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu habite en lui et lui en Dieu. Nous tous, les croyants, possédant le même esprit de foi, nous sommes éclairés de la lumière du Christ, nous sommes nourris de la même nourriture du Christ, nous sommes gouvernés par la même autorité et le même magistère du Christ . . . Que si c'est le même esprit de foi qui passe en nous comme une sève, tous aussi, dès lors, c'est la même vie que nous vivons dans la foi du Fils de Dieu qui nous a aimés . . . par la profession d'une même foi, . . . par la communion aux mêmes mystères, par la participation au même sacrifice, par la mise en pratique enfin et l'observance des mêmes lois <sup>18</sup> . . . » sous la di-

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 40.

rection efficace d'un même chef suprême, le Vicaire de Jésus-Christ sur la terre.

L'espérance nous remplit de ce commun désir du royaume céleste pour lequel nous avons renoncé à posséder ici une cité définitive, pour en chercher une à venir et soupirer vers la gloire céleste. « Bien plus dans le Corps mystique c'est le Christ lui-même, comme une espérance de gloire qui réside en nous <sup>19</sup>. »

Quelle n'est pas maintenant l'importance et la force des liens de la charité. « Si quelqu'un m'aime . . . mon Père aussi l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure » (Joann. 14, 23). « La charité nous unit donc au Christ plus étroitement qu'aucune autre vertu; et c'est dans l'ardeur de cette flamme céleste que tant de fils de l'Église se sont réjouis de subir pour lui les opprobres, de tout affronter, de tout vaincre, jusqu'au dernier souffle de leur vie et à l'effusion de leur sang. C'est pourquoi notre Sauveur nous presse véhémentement par ces paroles: Demeurez dans mon amour. Mais comme la charité est sans force et sans vie si elle ne se manifeste et ne se réalise en bonnes œuvres, Il ajoute immédiatement: Si vous gardez mes commandements, vous resterez dans mon amour; comme Moi aussi j'ai gardé les commandements de mon Père et je reste en son amour <sup>20</sup>. » Il est vrai de dire que « nous serons d'autant plus unis avec Dieu, avec le Christ que nous serons davantage les membres les uns des autres, « pleins de sollicitude les uns pour les autres » (I Cor. 12, 25); comme d'autre part nous serons d'autant plus unis entre nous et liés par la charité que plus fervent sera l'amour qui nous unira à Dieu et à notre divin Chef <sup>21</sup>. »

Quelle merveille maintenant si nous considérons le Christ nous unissant à lui: « C'est dès avant l'origine du monde que le Fils unique de Dieu nous a embrassés de sa connaissance éternelle et infinie et de son amour sans fin . . . Dès le premier instant de son Incarnation Il se rend constamment et perpétuellement présent tous les membres de son corps mystique et Il les embrasse de son amour rédempteur . . . Il répand en nous tous les dons, toutes les vertus qui se trouvent éminemment, abondamment et efficacement en Lui . . . Nous devenons comme la plénitude,

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 42.

le complément du Rédempteur et nous pouvons dire que d'une certaine façon le Christ se complète à tous égards dans l'Église<sup>22</sup>. » Saint Paul exprimait cette réalité merveilleuse en appelant l'Église, plérôme du Christ. Saint Augustin traduisait cette même vérité profonde et consolante lorsqu'il parlait du Christ total.

C'est par l'Esprit-Saint que ce travail s'accomplit. Par une action mystérieuse que l'on ne pourra jamais totalement pénétrer et exprimer en langage humain, les divines Personnes viennent habiter en nous: nous les atteignons véritablement par voie de connaissance et d'amour.

Ce lien admirable qui nous unit entre nous et avec notre divin Chef, la sainte eucharistie le manifeste d'une manière spéciale. L'eucharistie est, en cette vie mortelle, le sommet de l'union du corps mystique du Christ avec son Chef. N'est-ce pas l'usage plus fréquent de ce sacrement, dès l'enfance, qui est devenu de nos jours la source de cette force qui va souvent jusqu'à exciter et entretenir l'héroïsme chez les chrétiens?

Dans la troisième partie, le souverain pontife nous fait une exhortation pastorale. Cette exhortation comprend deux subdivisions. Tout d'abord le saint-père attire l'attention des fidèles sur les erreurs qui naissent de l'étude de cette doctrine difficile. En un langage vibrant d'amour paternel, il nous engage ensuite à aimer l'Église comme le Christ l'a aimée.

Insistons quelque peu sur l'une et l'autre subdivision.

En cet endroit de l'encyclique le saint-père signale deux tendances dangereuses dans la piété moderne à l'endroit de la doctrine du Corps mystique du Christ: l'une qu'il appelle un faux mysticisme et l'autre un faux quiétisme. Il en rend responsable « l'étude de cette doctrine difficile menée par certains selon leurs propres idées<sup>23</sup> », et il affirme que ces erreurs ne sont « pas sans grand danger pour la foi catholique et perturbation pour les esprits<sup>24</sup> ».

Le faux mysticisme que décrit ici le pape cadre bien avec les thèses du modernisme évolutionniste. Une interprétation anthropomorphique et ultra-réaliste des expressions pauliniennes en ce qui concerne le Corps mystique du Christ a conduit ces exégètes à une forme de panthéisme spi-

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 48.

ritualiste. Toute autre est l'interprétation des Pères. Que l'on ne s'en écarte pas dans les études nombreuses que l'on publie.

Le saint-père qualifie de malsain le faux quiétisme de certains. Ici les accusations sont plus claires. On ne doit pas cependant s'étonner d'entendre le pape réprover les exagérations de docteurs et de prédicateurs sincères. Chaque renouveau de vie chrétienne apporte presque nécessairement les manifestations d'un illuminisme sans cesse renaissant. C'est presque une loi de l'histoire de la spiritualité. Ces exagérations sont évidemment le produit de notre intelligence humaine finie et limitée qui ne pourra jamais s'ajuster parfaitement ici-bas ni à sa règle de vérité naturelle ni à celle de la foi. Dans l'ordre du vrai comme dans l'ordre du bien le principe de saint Thomas trouve souvent son application: « Chez les hommes seuls il semble que le mal soit le fait du grand nombre: car le bien de l'homme quant aux sens du corps n'est pas le bien de l'homme en tant qu'homme; selon la raison; or il y en a plus qui suivent les sens que la raison » (I<sup>a</sup>, q. 49, a. 3 ad. 3<sup>um</sup>).

Ce quiétisme malsain tente d'attribuer « toute la vie spirituelle des chrétiens et leur progrès dans la vertu uniquement à l'action du divin Esprit, en excluant et négligeant la coopération qui doit lui être fournie de notre part <sup>24</sup> ». Et le saint-père d'expliquer comment pareille affirmation contredit l'enseignement de l'Église: « L'Esprit divin ne veut pas opérer la perfection chrétienne sans que les hommes y jouent leur rôle par leur effort quotidien <sup>25</sup>. » Il est manifeste, dit Sa Sainteté Pie XII, que par ces doctrines fallacieuses le mystère que nous traitons ne tourne pas au progrès spirituel des fidèles, mais hélas! à leur ruine. On le voit bien dans les exagérations que certains ont professées. L'encyclique en signale trois qui concernent la confession et la prière.

Premièrement la confession: « C'est ce qui résulte aussi de la doctrine erronée d'après laquelle il ne faut pas faire tant de cas de la confession fréquente des fautes vénielles, puisqu'elle le cède en valeur à cette confession générale que l'Épouse du Christ fait tous les jours par ses prêtres avant de monter à l'autel <sup>26</sup>. » Sans énumérer tous les nombreux moyens qui sont à notre disposition pour effacer ces fautes, le saint-père rappelle les multiples avantages, à ce point de vue, du « pieux usage introduit par

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 48.



l'Église sous l'impulsion du Saint-Esprit de la confession fréquente . . . Que ceux donc qui diminuent l'estime de la confession fréquente parmi le jeune clergé, sachent qu'ils font là une œuvre contraire à l'Esprit du Christ et très funeste au Corps mystique de notre Sauveur <sup>27</sup>. »

Une double erreur se répand au sujet de la prière. La première tend à diminuer la valeur de la prière privée. « Il y en a aussi qui dénie à nos prières toute valeur d'impétration proprement dite, ou qui tentent de répandre l'opinion que les prières privées ont peu de valeur, celles qui ont une vraie valeur étant les prières publiques présentées au nom de l'Église, puisqu'elles partent du Corps mystique même de Jésus-Christ <sup>28</sup>. » Erreur, car le Sauveur, ne s'unit pas seulement à l'Église, mais l'âme de chacun des fidèles, par exemple, dans la sainte communion. Rien de bien, rien de juste n'est opéré par chacun des membres du corps mystique qui par la communion des saints ne rejaillisse sur le salut de tous. Le pape attire notre attention sur les prières privées de l'action de grâces après la sainte communion, sur la méditation des vérités célestes, sur les prières que nous pouvons faire dans le but de demander pour nous-mêmes des grâces particulières même d'ordre temporel.

La seconde erreur en ce qui concerne la prière dans le corps mystique prétend que cette prière ne doit pas s'adresser « à la personne même de Jésus-Christ, mais plutôt à Dieu ou au Père éternel par le Christ, puisque notre Sauveur, comme Chef de son Corps mystique doit être considéré seulement comme médiateur de Dieu et des hommes . . . Manière de voir opposée non seulement à l'esprit de l'Église et à la coutume des chrétiens, mais même à la vérité, déclare Sa Sainteté Pie XII . . . Le Christ en effet . . . est la Tête de toute son Église à la fois selon sa nature divine et sa nature humaine <sup>29</sup>. » Dans l'offrande du saint sacrifice, si la plupart des prières s'adressent au Père éternel par son Fils, plusieurs sont adressées au divin Sauveur. « Tous les chrétiens doivent savoir clairement que l'homme qui est le Christ Jésus est en même temps le Fils de Dieu et Dieu même. Et par conséquent, lorsque l'Église militante adore et prie l'Agneau immaculé et la sainte Hostie, elle semble ne faire que répondre à la voix de l'Église triomphante qui chante sans cesse: « A celui qui siège

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 50.

sur le Trône et à l'Agneau: bénédiction et honneur et gloire et puissance dans les siècles des siècles<sup>30</sup>. »

Évidemment l'autorité pontificale veut ici dénoncer des exagérations bien concrètes qu'elle aura surprises sous la plume d'écrivains ou dans la bouche d'orateurs sacrés. Il serait bien difficile de préciser davantage l'identité des coupables pour le moment. Peut-être ne sera-ce pas du tout nécessaire. Il aura suffi à Sa Sainteté Pie XII de signaler ces abus de langage pour qu'on surveille mieux la pureté de l'enseignement. C'est surtout dans la prédication de ces vérités élevées sur la vie chrétienne que se glissent, dans la spontanéité de l'improvisation ou grâce au laisser-aller de la préparation, des imprécisions regrettables quand on en vient à vouloir donner des directions plus concrètes. On se trouve vite parfois en face d'exagérations, d'erreurs pratiques grossières. Il ne faudrait pas s'y enliser, mais plutôt se hâter d'en sortir. A ce sujet l'encyclique vient fort à propos. C'est une doctrine difficile, nous dit le souverain pontife. Il ne faut pas en mener l'étude selon nos propres idées, mais toujours selon la foi et la doctrine des Pères. Autrement on tombera dans les erreurs du libre examen, en plein illuminisme, en plein quiétisme malsain. On fera bien dans les revues ecclésiastiques et dans les séminaires de commenter ces pages de l'encyclique avec autant de soin que les enseignements proprement doctrinaux.

La deuxième partie de cette exhortation pastorale est un appel vibrant à tous les membres du corps mystique d'aimer l'Église d'une charité ardente qui se traduise non seulement en pensées et en paroles, mais aussi en œuvres. Nous devons aimer l'Église d'un amour total, amour qui nous fait voir le Christ en elle. Nous devons aimer l'Église comme le Christ l'a aimée. Imitons l'immensité de cet amour du Christ qui embrasse dans son Épouse le genre humain tout entier. Imitons l'amour persévérant et empressé du Christ pour tous les membres de son corps mystique sans exception: ministres des autels, religieux et religieuses et tous les autres membres de ce corps, particulièrement ceux qui, militant dans les rangs de l'action catholique, collaborent avec les évêques et les prêtres dans l'apostolat, ceux-là aussi qui dans de pieuses associations apportent leur aide à la

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 50.

même fin sans oublier les pères et mères de famille à qui notre Sauveur a confié les membres les plus tendres de son corps mystique.

À l'exemple du Christ nous devons adresser à Dieu des supplications les plus ardentes pour tous les besoins de l'Église, pour les membres de l'Église ainsi que pour ceux qui n'en font pas encore partie. « Surtout dans les conjonctures présentes . . . nous devons adresser à Dieu des prières ardentes pour les Rois et les Princes et pour tous ceux qui sont préposés au gouvernement des peuples <sup>31</sup> », afin qu'ils protègent l'Église et qu'ils aiment la sagesse.

Enfin une dernière manière d'imiter l'amour du Christ, c'est de marcher sur les traces sanglantes de notre Roi par la pénitence volontaire, par la participation quotidienne s'il est possible au sacrifice eucharistique, par l'humble acceptation comme venant de la main de Dieu des travaux et des souffrances de la vie présente, par l'offrande quotidienne de nous-mêmes à Dieu selon la formule de l'Apostolat de la Prière.

Tout au cours du développement de cette exhortation enflammée le souverain pontife se plaît à nous rappeler ce que serait une Église dont les membres s'aimeraient les uns les autres et aimeraient le Christ comme le Christ a aimé son Église et nous a aimés.

L'épilogue est un court rappel du rôle de la bienheureuse Vierge Marie dans la vie et la croissance du corps mystique du divin Sauveur. Le pape nous invite en terminant à supplier cette très sainte Mère de tous les membres du Christ de multiplier ses instances auprès de lui « pour que les plus abondants ruisseaux de grâces découlent sans interruption de la Tête dans tous les membres du corps mystique et que son patronage très efficace protège l'Église aujourd'hui comme jadis et lui obtienne enfin de Dieu ainsi qu'à l'universelle communauté humaine des temps plus tranquilles <sup>32</sup>. »

\* \* \*

Cette lettre encyclique vient à son heure dans l'Église. En outre d'être l'écho fidèle de la piété et de l'apostolat en notre temps, elle consacre de façon solennelle et pour ainsi dire définitive l'orientation de la spiritualité au XX<sup>e</sup> siècle. Elle est destinée, tant par la direction qu'elle donne

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 63.

que par ses sages mises au point, à fournir à l'Église une arme puissante pour reconquérir au Christ les masses, les peuples qui l'ont abandonné. C'est le rôle des grandes encycliques de sanctionner en quelque sorte d'une manière officielle un mouvement de la vie intellectuelle ou spirituelle dans l'Église.

Celui qui fait le relevé des ouvrages et des périodiques théologiques et spirituels qui traitent du dogme du corps mystique et de ses conséquences dogmatiques et morales se trouve en présence d'une moisson des plus abondantes et des plus riches. Les synthèses dogmatiques proprement dites datent à peine du commencement de notre siècle. Elles sont de plus en plus nombreuses. On connaît les ouvrages remarquables écrits en langue française par l'abbé Joseph Anger, le R. P. Ernest Mura, le R. P. Mersch et d'autres. Citons ces lignes du R. P. Garrigou-Lagrange: « Depuis un certain temps ce dogme important et vraiment central de la foi catholique est mis à l'étude avec plus d'attention. Bien des revues ont touché le sujet: divers ouvrages ont paru ces dernières années, étudiant le Corps Mystique, tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre, soit au point de vue scripturaire ou patristique, soit au point de vue dogmatique, soit au point de vue pratique de la vie spirituelle. Cependant aucun ouvrage, semble-t-il, n'a encore embrassé les différents points de vue dans une synthèse théologique, exposant tout à la fois la nature intime de cette unité mystique du Christ total, et la vie divine qui anime cet organisme surnaturel. L'abbé Anger dans son bel ouvrage: *La Doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ*, a jeté les bases de ce travail et en a réuni les matériaux. Il eût voulu « refondre et développer sa première étude »; malheureusement des occupations pressantes ne lui en ont pas laissé le loisir. Avec un noble désintéressement l'auteur formait le vœu de voir se lever un théologien qui poussât plus à fond l'étude de cette belle doctrine<sup>33</sup> (Ernest MURA, *Le Corps Mystique du Christ*, préface du R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., p. 9).

L'an dernier le R. P. Joseph Bluett, S. J., dans *Theological Studies* (May 1942, p. 261-290), dressait le catalogue imposant des articles de revues en langues française, anglaise et latine publiés durant les années

<sup>33</sup> Voir Ernest MURA, des Frères de Saint-Vincent de Paul, *Le Corps Mystique du Christ*, Paris, Blot, 1934; préface du R. P. Garrigou-Lagrange, O.P., p. 9.

1890 à 1940 sur la doctrine du corps mystique. L'auteur y ajoutait un commentaire très intéressant sur la croissance de cette littérature. C'est surtout depuis 1920 que l'abondance est remarquable. La production littéraire de 1930 à 1935 était cinq fois plus abondante que celle de la période de 1920 à 1925. Depuis 1930 semble-t-il, on traite plus fréquemment des rapports de cette doctrine du corps mystique avec la vie chrétienne et la perfection. C'est l'*Ami du Clergé* qui le premier en 1897 publiait deux sermons sur le corps mystique.

On se trouve donc en présence d'un véritable mouvement d'ensemble, d'un fait littéraire qui suppose une vie spirituelle très intense et très bien nourrie.

Pie XII nous affirme que bien des causes ont contribué à rendre populaire et active la doctrine du corps mystique du Christ: renouveau de zèle pour la liturgie sacrée, réception plus fréquente du pain eucharistique, dévotion plus ardente envers le Sacré-Cœur de Jésus<sup>34</sup>. Nous pourrions en ajouter une autre: l'apostolat moderne sous ses formes particulières et propres: apostolat missionnaire à la conquête des peuples encore infidèles, apostolat social auprès de la classe ouvrière, apostolat spécifiquement apostolique dans les cadres de l'Action catholique.

Les papes et d'autres chefs de génie ont voulu résoudre par ces moyens les problèmes angoissants que posait en notre monde moderne une chrétienté battue en brèche par les ferments de révolte et d'impiété semés par les révolutions philosophiques et politiques. C'est ainsi que Léon XIII lançait l'apostolat auprès des ouvriers par ses encycliques sociales. Le cardinal Lavigerie et une pléiade de fondateurs de congrégations religieuses d'hommes et de femmes donnaient un nouvel essor à l'apostolat missionnaire sur tous les continents, jetant les fondements des développements extraordinaires réalisés par Benoît XV et Pie XI. En ces dernières années, pour endiguer les flots envahissants de la déchristianisation des masses, Pie XI, non sans une inspiration d'En-Haut, conviait les laïques fervents à collaborer à l'apostolat de la hiérarchie.

Pendant que des apôtres au cœur de feu courent ainsi au secours des membres du corps mystique, païens, infidèles, ouvriers exploités et révoltés, chrétiens déchus, jeunesse paganisée, pendant que parfois sans le sa-

<sup>34</sup> Encyclique sur le corps mystique, p. 6.

voir ils servent le Christ vivant dans son corps mystique, les écoles théologiques sous l'impulsion de Léon XIII et de ses successeurs, dans le silence, la prière et le travail, retrouvent dans un enseignement plus substantiel le fondement véritable, la raison d'être de ces manifestations nouvelles de la conquête chrétienne. Le retour à saint Thomas et à la *Somme théologique* après les années de disette doctrinale janséniste ne pouvait manquer de redonner à l'Église une théologie plus vivante, la théologie de saint Jean et de saint Paul. Moins préoccupés par un protestantisme décadent, les théologiens sentent moins la nécessité de revendiquer la vérité divine de l'Église comme organisme et société visible. Aussi portent-ils de plus en plus leur attention sur la nature intime de cette sublime réalité, l'Église, son âme, sa vie propre, vie de grâce, vie d'union et de communion avec son Chef qui l'anime, la vivifie, la fait grandir en se l'incorporant. Cette Église doit s'étendre de plus en plus jusqu'aux extrémités de la terre pour s'incorporer de nouveaux peuples, elle doit lutter contre les forces destructrices qui tentent de lui arracher ses membres, forces du mal, erreurs pernicieuses, impiété sous toutes ses formes. Le devoir de lutter, de conquérir incombe à tous, puisque nous sommes les membres d'un même corps, les frères les uns des autres dans le Christ, les frères du Christ dans la famille du père. On a rejoint la doctrine du corps mystique du Christ. On peut maintenant la vivre. Aussi tous les souverains pontifes depuis Léon XIII rappelleront-ils sans cesse cette vérité de notre appartenance au Christ mystique lorsqu'ils exhortent les fidèles aux tâches modernes de l'apostolat.

\* \* \*

N'allons pas croire cependant qu'il s'agisse ici d'un dogme nouveau. Nullement. Cette doctrine elle est johannique et paulinienne dans ses fondements scripturaires. Elle est simplement chrétienne. La primitive Église nous transmet l'image fidèle d'une vie communautaire bien intense, vie de charité, vie d'entr'aide fraternelle, vie de communion au même pain eucharistique. Et nous sommes loin encore de réaliser dans le corps mystique de notre Église la plénitude de vie décrite par saint Paul, écho fidèle de l'enseignement divinement simple de notre Maître: Je suis la Vigne, vous êtes les sarments. Sans Moi vous ne pouvez rien faire.

Toutefois comme bien des vérités révélées, la doctrine du corps mystique du Christ a connu ses siècles de succès et de ferveur et parfois ses heures d'oubli. Il serait trop long de faire cette histoire. L'étude de la littérature patristique sur ce point nous révèle chaque jour des merveilles. Saint-Augustin, saint Jean Chrysostôme et bien d'autres ont parlé en termes enflammés du Verbe incarné dans tous ses mystères et particulièrement dans celui de sa vie mystique. Il ne manque pas d'écoles de spiritualité au moyen âge pour proposer aux fidèles Notre-Seigneur Jésus-Christ comme le centre et l'ami de notre vie en Dieu : ce sont les Frères de la Vie Commune, c'est la « nouvelle École » allemande, c'est François d'Assise, qui tour à tour exhortent les âmes à la contemplation du Verbe incarné dans ses mystères, dans sa sainte Humanité, dans sa pauvreté et son humilité. A l'aube de nos temps modernes, le cardinal de Bérulle devait reprendre cette spiritualité christocentrique, parler avec élévation des mystères et des états du Verbe incarné et établir tout un mouvement spirituel des plus intenses et des plus fervents sur des bases théologiques de tout repos. Seules les rigueurs jansénistes eurent raison, pendant plus d'un siècle, de l'invasion mystique déclenchée avec la Renaissance par une pénétration théologique plus intense des mystères du Verbe incarné.

Dieu a voulu que l'Église retrouvât ces élans en nos temps troublés. Il vient à son secours.

Le monde dans lequel elle doit vivre et grandir est secoué et transformé sans cesse par un progrès scientifique jusqu'ici inconnu, par un internationalisme grandissant contrebalancé souvent par un nationalisme farouche, par des doctrines philosophiques et sociales de plus en plus extrémistes qui dressent les peuples, les individus les uns contre les autres. Pour captiver davantage l'attention de ces humains qui malgré tout sont toujours en quête de bonheur, qui demandent en vain au monde la générosité, l'amitié, la charité, ne convient-il pas que l'Église du Christ se présente plus vivante que jamais d'une charité débordante, que ses membres, levain qui doit faire fermenter la pâte, soient dans leur vie individuelle et sociale la manifestation du Christ qui vit, qui grandit et ne meurt pas, du Christ qui a les paroles de la vie éternelle ?

L'Église régénérée dans une vie plus intense de cette doctrine du corps mystique par tous et chacun serait pour notre monde moderne un sacre-

ment du Christ, un signe plus suggestif, un rappel plus éloquent de sa divine présence sur la terre.

Plus que jamais dans l'histoire de l'humanité, les hommes sont-ils prêts à comprendre un pareil message, capables peut-être après les tourments qu'ils endurent, à faire les sacrifices nécessaires pour accepter et vivre le message total du Christ. Cette doctrine du corps mystique vécue intensément par le monde catholique tout entier nous donnerait un christianisme agissant: non pas seulement des cadres, mais une vie<sup>35</sup>.

Quel merveilleux terrain de rencontre ce serait pour tant de nos contemporains désespérés par les lueurs des fausses philosophies et d'un christianisme superficiel: véritable apologétique en raccourci pour ceux qui cherchent sincèrement la vérité.

L'Église de Dieu, Épouse de son divin Fils Jésus-Christ, serait pour tous dans une nouvelle lumière, plus moderne, plus brillante, la maison sur la montagne, celle qui brave les tempêtes des siècles, maison solide bâtie sur le roc, maison de l'unité et de la paix dans la charité et la justice, maison du pain pour l'âme et le corps, maison du Père. L'enseignement de Sa Sainteté le pape Pie XII arrive à une heure opportune. Puisse le monde catholique, docile à la voix de son Chef, se hâter de produire ces « fruits abondants de perfection et de sainteté qui montreront dans une plus vive lumière en nos temps troublés la beauté de cette Église, unique port de salut<sup>36</sup> ».

Jean-Charles LAFRAMBOISE, o. m. i.

---

<sup>35</sup> « The heart of every christian ought to represent in miniature the Catholic Church since one Spirit makes both the whole Church and every member of it to be His Temple » (J. H. NEWMAN, *Sermon on Subjects of the day*, p. 132, éd. 1909).

<sup>36</sup> Encyclique sur le corps mystique, p. 8.



## Nosseigneurs Pâquet et Roy<sup>1</sup>

---

Ils venaient tous deux du terroir canadien le plus authentique: le premier étant issu de Saint-Nicolas, de Lévis, le second, de Berthier-en-Bas, c'est-à-dire en Montmagny. De leurs familles, adonnées à l'agriculture depuis les jours reculés de la Nouvelle-France, ils avaient reçu le solide bon sens, l'équilibre de l'esprit et du cœur, l'ardeur au travail qui constituent l'héritage foncier de toute paysannerie inentamée.

Très jeunes, ils s'en étaient allés demander au Petit Séminaire de Québec le développement classique des dons que la nature et la grâce leur avaient départis si généreusement. Devenus brillants bacheliers, l'un et l'autre embrassaient la carrière ecclésiastique: Louis-Adolphe Pâquet partait pour Rome; Camille Roy restait au même foyer tutélaire. Une fois consacrés prêtres pour l'éternité ils se retrouvent sous l'aile de l'Alma Mater, où pendant cinquante ans ils arpenteront les mêmes corridors, aëouciront les angles des mêmes labyrinthes, et se mesureront dans des classes adjacentes ou, parfois, dans les communs conseils des études.

Ceci n'implique pas qu'ils étaient confrères — l'abbé Pâquet devançant de onze ans d'âge son vaillant émule; ni non plus que leurs origines et leurs débuts assez semblables les avaient frappés pour jamais à des effigies pareilles.

Leur tournure propre d'esprit les orientait vers des recherches toutes différentes. M<sup>sr</sup> Pâquet, fasciné par les grandes conceptions de la foi, s'était voué aux sciences sacrées. Et le Séminaire de Québec, utilisant ses aptitudes et ses goûts convergents, devait lui confier les chaires de théologie, d'Écriture sainte et d'histoire de l'Église. M<sup>sr</sup> Camille Roy, épris d'art, se lancerait sur les routes mouvantes et poussiéreuses de la critique littéraire. Autant le premier éprouverait dans la contemplation de la scolastique une jouissance qui stimulerait ses efforts quotidiens, autant le second par cela qu'il s'était assigné la tâche de lire, de noter, de juger

<sup>1</sup> Causerie donnée le 21 décembre 1943, à Radio-Canada, sous les auspices de la Société royale du Canada.

les écrits de ses modestes devanciers canadiens, se refuserait aux joies enivrantes du commerce habituel avec les premiers génies. Mais ici l'amour de la petite patrie naturelle suppléerait à l'éloignement ou à l'absence des vastes horizons d'Église dont M<sup>sr</sup> Pâquet s'était fait le chantre inspiré.

Ce n'est pas à dire que celui-ci voulût s'emmurer dans les questions purement théologiques. Des sommets où il planait d'ordinaire, il lui arrivait, surtout lorsqu'il fut parvenu à la maturité, de descendre dans la plaine, dans la brousse de notre vie nationale. Alors il parlait de nos problèmes. Comme il était maître de nos doctrines, il savait de quelle manière harmoniser dans le patriotisme canadien — le seul qui soit vrai chez nous — les intérêts multiples des nationalités et des provinces d'un immense pays. De son côté, M<sup>sr</sup> Camille Roy, loin de s'ensevelir sous les livres des pionniers de notre littérature, s'aventurait, non rarement, dans les domaines où les âmes et les sociétés s'alimentent aux sources de l'idéal et du surnaturel.

De ce que nos deux maîtres répandirent leurs connaissances surtout par l'enseignement, il serait faux d'inférer qu'ils se bornèrent à instruire le petit nombre d'étudiants du Séminaire ou de l'Université Laval dont ils furent les formateurs admirés. L'un et l'autre pouvaient écrire: le théologien comme le rhéteur, le premier peut-être mieux que le second. Le style de M<sup>sr</sup> Pâquet avait l'allure aristocratique et le décor somptueux du grand siècle. Les jeunes qui prennent parfois plaisir à paraître ne considèrent que ce qu'ils sont et que ce qu'ils espèrent s'en amusaient aisément. Le style de M<sup>sr</sup> Roy ressemblait à la bourgeoisie, riche mais un peu artificielle, d'après la Révolution. Comme ils étaient orateurs tous deux, ils ne dédaignaient pas d'insuffler à leurs proses savantes les accents d'une noble et belle éloquence. Est-ce que la voix du prélat théologien, avant qu'elle ne fût tombée, se prêtait pleinement aux vigoureux efforts oratoires? Je ne le saurais dire. Il me semble toutefois que le critique littéraire manquait de sonorité et d'ampleur lorsqu'il lui arrivait de s'élever à la grandiloquence des sermons d'apparat.

Il est bien entendu que de tels hommes qui remplissent de longs rôles publics ne peuvent échapper aux lynx qui les guettent sans relâche. Un groupe de collègues, dépassant de beaucoup la centaine, habitué à disséquer des concepts, des textes, voire des comptes, est déjà plus que suffi-

sant comme observateur redoutable. Mais il y avait à affronter un auditoire autrement impressionnant que le milieu québécois.

L'heure marquait l'un des grands tournants de l'histoire. Le thomisme que la parole de Léon XIII avait revigoré, les savants modernes que des découvertes prodigieuses gonflaient d'exigences, frappaient rudement aux portes des Universités, ébranlant des positions traditionnelles.

Sur son cap agité, qu'allait faire Laval?

A peine l'abbé Pâquet eût-il pris pied en sa cellule de professeur qu'il y étala le stock d'idées dont il avait dessein de régaler sa clientèle ecclésiastique. Or les recteurs d'alors, non sans panache, nommons M<sup>sr</sup> Laflamme et M<sup>sr</sup> Mathieu, ne souriaient pas outre mesure au menu qu'on leur proposait d'accepter. Il fallut au maître en sacrée théologie du calme, de l'habileté, de la ténacité, de la supériorité . . . et les renforts que Rome ne cessait d'envoyer aux missionnaires du thomisme, — chaque pape renchérisant sur son prédécesseur pour louer et imposer les principes, les méthodes et les doctrines de l'Ange de l'École. En sorte que le théologien de Laval compte parmi les initiateurs qui ont le bonheur de voir triompher l'œuvre à laquelle ils consacrent leur vie.

Au foyer des arts, ce fut un peu différent. Le Sorbonnien qu'était M<sup>sr</sup> Roy n'allait pas, assurément, trahir le grec et le latin, ni le français. Aussi bien, personne ne lui demandera-t-il jamais ce sacrifice. Seulement son esprit, plutôt ouvert, servi d'ailleurs par les doléances que sa haute situation l'obligeait d'entendre, saisit assez vite qu'il y avait autre chose qu'une fin de non recevoir à dicter aux sciences modernes. Le carrefour où il lui était nécessaire de choisir une direction était singulièrement plus compliqué que celui de son collègue. D'une part, se tenaient les collèges classiques et leurs maîtres alertés; d'autre part, les scientifiques, assoiffés de réformes. Pris entre deux camps passionnés, il essaya de contenter tout le monde risquant de ne plaire complètement à personne. Ce qui ne signifie pas qu'il n'eut qu'à enregistrer un échec lamentable. Bien au contraire. Son influence fut réelle sur nos programmes. Pour une bonne part, c'est lui qui les infléchit vers un classicisme de plus en plus intégral. Et peut-être bien que ce qu'il a obtenu est tout ce qu'il est possible de réaliser en notre organisation actuelle, l'impasse où nous nous débattons devant trouver

sa solution, non pas uniquement dans une disposition mieux balancée des matières d'études, mais aussi dans la création variée des institutions secondaires auxquelles les principes catholiques conduisent tout naturellement.

L'on comprend alors pourquoi M<sup>sr</sup> Pâquet échappa davantage aux critiques que M<sup>sr</sup> Roy. Les éloges les plus considérables accablaient sa modestie cependant que des coups très durs s'abattaient encore sur le docteur ès lettres.

Peut-être y eut-il manque de nuances dans les deux cas. Certes les écrits de notre théologien national sont immenses et féconds. Mais touchant à des sujets déjà élaborés depuis des siècles, ils n'offrent pas absolument de ces éléments qui forcent et reculent les frontières du savoir. Ceux de notre premier critique littéraire, inférieurs en substance, mais supérieurs en originalité, demeureront longtemps, je pense, au moins comme une loupe utile aux chercheurs qui voudront pénétrer plus avant dans les couches primitives de notre littérature.

C'est heureux toutefois que la critique ait joué de la façon que j'ai soulignée. Car le théologien avait l'épiderme autrement sensible que le recteur, celui-ci ayant eu à s'endurcir contre les morsures maintes fois reçues dans le maniement des grandes affaires.

Si ces deux hommes, toujours unis dans le même labeur général, surent vivre côte à côte en excellents termes, c'est qu'ils étaient également grands par le cœur et l'intelligence, et que leur dévouement inlassable pour Laval se doublait de la sainteté du prêtre. Ils s'estimaient, ils se respectaient, ils se vénéraient, ils se tenaient pour deux: indispensable condition qui permette l'entente et la collaboration entre les tâcherons universitaires.

Aussi les œuvres de ces deux maîtres de Laval produiront-elles longtemps des fruits merveilleux. L'École normale supérieure et la Société du Parler français au Canada, à la fondation desquelles fut si mêlé le recteur, l'École supérieure de philosophie et l'Académie Saint-Thomas d'Aquin créées par le théologien — pour me limiter à ces seules mentions — portent en soi des possibilités de développement imprévisibles.

Rappellerai-je quelques-uns des ouvrages des deux célèbres écrivains? De M<sup>sr</sup> Pâquet: Six volumes de *Commentaires sur la Somme de saint Thomas d'Aquin*: quatre volumes sur le *Droit public de l'Église*;

six volumes d'*Études et Appréciations*; des *Discours et Allocutions*; un *Cours d'Éloquence sacrée*; *La prière dans l'œuvre du salut* et *Au Soir de la Vie* qui sont comme le chant du cygne de Québec. De M<sup>sr</sup> Roy j'évoque: *Essais sur la littérature canadienne*; *Nos origines littéraires*; *Nouveaux essais sur la littérature canadienne*; *Érables en fleurs*; *A l'Ombre des Érables*; *Études et Croquis*; *Regards sur les Lettres*; *Poètes de chez nous*; *Historiens de chez nous*; *Romanciers de chez nous*. On notera que les trois derniers volumes sont la réédition des *Essais* et des *Nouveaux Essais* remaniés et augmentés d'études nouvelles. On doit encore à l'éminent recteur l'histoire de la fondation et des premiers développements de l'Université Laval de Québec, dans *L'Université Laval et les Fêtes du Cinquantenaire* et *Nos Problèmes d'enseignement*. Ajoutons sans vouloir être complet, *Manuel d'Histoire de la littérature canadienne de langue française*, *Leçons de notre Histoire*, *Pour conserver notre héritage français* ainsi que, ici et là, des articles polémiques qui ne furent pas toujours très doux.

Les contemporains ne se sont pas mépris sur le mérite indiscutable des deux *scolars*. A l'un et à l'autre ils ont décerné des brevets et des décorations multiples. Pour sa part, la Société royale leur avait ouvert ses portes d'or depuis longtemps — une quarantaine d'années. Et l'Église qui s'y entend dans la distribution des honneurs — elle se fait la main dans les procès de canonisation — ne leur a pas ménagé ses titres de prélature. Estimons-nous heureux qu'elle n'ait pu ou voulu leur confier les charges et les devoirs sublimes qui les eussent arrachés à la théologie ou aux lettres canadiennes.

Quelle place la renommée réservera-t-elle à nos amis, en considération de leurs ouvrages théologiques ou littéraires? Il serait difficile de le préciser exactement. Mais ce que je n'ignore pas, c'est que leurs noms, inscrits dans les diptyques d'une institution vénérable, ne disparaîtront jamais de la grande histoire. Ils ont donné de la gloire à Laval, Laval leur accordera l'immortalité. Puisse donc la vaillante aînée des universités canadiennes voir se multiplier sous son toit des maîtres de cette valeur, de cette trempe, de cette intrépide et salutaire activité.

Georges SIMARD, o. m. i.

# Le centenaire de l'arrivée des Oblats à Bytown (Ottawa) 1844-1944

---

Les centennaires se succèdent sous les pas des Oblats. Depuis le 2 décembre 1941, ils ont inauguré le deuxième siècle de leurs travaux apostoliques en terre canadienne. Chaque mois, ou à peu près, ramène sur le plan de l'histoire un fait, un épisode, qui rappelle l'un quelconque des premiers Pères au Canada. L'événement n'est pas toujours d'un intérêt public: bien souvent il commémore dans la famille un geste significatif ou une attitude révélatrice des âmes fortes et bien trempées que furent les initiateurs de l'apostolat missionnaire en Amérique septentrionale au XIX<sup>e</sup> siècle.

Certaines de leurs entreprises ont fait un très long feu et sont devenues des parties intégrantes de notre vie nationale en même temps que des sources de réveils religieux.

Nous pensons en ce moment à la fondation de la Congrégation des Religieuses des Saints-Noms de Jésus et de Marie (16-23 octobre 1843); au voyage mémorable à la Rivière Rouge (24 juin—25 août 1845); et plus particulièrement à un fait qui se place entre ces deux dates: l'arrivée des Oblats à Bytown (janvier 1844).

## I. — LA SOLLICITUDE APOSTOLIQUE DE MONSIEUR BOURGET.

### 1. *Quelques traits de la physionomie de monseigneur Bourget.*

Quoique Bytown ne fût pas dans son diocèse, il appert que ce fut M<sup>gr</sup> Bourget qui eut le premier l'idée d'y établir des religieux. Le projet semblait bien utopique au suprême et tenait du mirage au temps où il germa dans l'âme apostolique de l'évêque de Montréal. Des religieux à

Bytown! Il n'y en avait pas dans tout le Canada. Et l'ingéniosité de monseigneur Bourget, qui trouvait des ressources où d'autres échouaient, paraîtrait acculée et vouée à l'échec si l'on se contentait de peser le projet au poids toujours trop grêle de la sagesse humaine. Avant de s'exprimer sur un plan de cette espèce, l'évêque avait prié; et l'on sait que ses prières avec la réflexion déchiraient l'horizon pour montrer le succès possible et réalisable encore que difficile et emmêlé d'obstacles. Les rêves du pontife étaient à longue portée. Et pour disparates qu'ils nous paraissent, ils s'enchaînent et s'harmonisent dans sa sollicitude pour la gloire de Dieu.

La renommée des pontifes se mesure à l'éclat qu'elle projette dans le sanctuaire. La notoriété d'un Bourget fait revivre chez nous les grands noms que l'Église veut immortaliser. Ceux qui sont placés à des postes d'observation, qui peuvent à bon escient comparer les exploits des hommes et des saints, n'ont pas craint d'élever monseigneur Bourget au pavois occupé par les plus grands pontifes. Empruntant d'un chacun ce qui l'a illustré, on en fait un faisceau à la gloire d'Ignace, évêque de Montréal. Son orthodoxie, sa vigilance et sa charité, se comparent à celles d'un Athanase, d'un Charles Borromée et d'un Vincent de Paul <sup>1</sup>.

Puis, à lire ce qu'il pensait de lui-même et de ses actions, nous sommes édifiés par la plus saine et la plus profonde humilité qu'une âme va puiser dans le cœur de Jésus-Christ.

Le 19 avril 1840, Ignace Bourget, évêque depuis le 25 juillet 1837, succède à monseigneur Jean-Jacques Lartigue au siège de Montréal.

« Monseigneur Bourget a quarante et un ans. Sa physionomie et son cœur incarnent la vertu. Mais rien ne cache son sourire de jeunesse et de vie. Tout, chez lui, révèle l'équilibre et la force de l'homme d'action: d'une part, taille moyenne, démarche souple, geste posé, mouvements délicats; de l'autre, affabilité de caractère, finesse d'esprit, profondeur de sentiment, exactitude merveilleuse de la volonté <sup>2</sup>. »

Il est le seul qui ne voit pas dans son âme et conscience les aptitudes et les vertus qui font les grands évêques, ceux-là que Dieu choisit pour répandre partout, avec la croix du Christ, les exemples de sa vie, les con-

<sup>1</sup> La comparaison est de monseigneur Bruchési, dans Frédéric LANGEVIN, S. J., *Monseigneur Ignace Bourget, Lettre-préface*, Montréal, 1931, p. 9.

<sup>2</sup> Paul-Henri BARABÉ, O.M.I., *Autour de Monseigneur Bourget*, les Editions de l'Université d'Ottawa, 1942, p. 30.

seils du saint Évangile et les grâces des sacrements. Se voir ainsi placé sur le chandelier n'est pas sans effrayer la délicatesse de sa vertu. Il l'écrit à ses ouailles dans son premier mandement, en ajoutant ceci: « Voilà, n'en doutez pas, ce qui porte dans mon âme, l'amertume et l'effroi <sup>3</sup>. »

Pourtant ces sentiments d'une modestie apeurée, que l'on trouve d'ailleurs à la base de la vraie sainteté, sont loin de lui cacher les horizons sensibles et l'aspect véritable des frasques religieuses et des incartates politiques. Ils lui permettent plutôt de bien garder à vue les ciels et les nuances des situations fatrassières des mœurs de l'époque.

« Nous savons, écrit-il, que le Souverain Pasteur nous impose le strict devoir de veiller sur vos âmes, comme devant en rendre un compte rigoureux; et que s'il s'en perd une seule par notre négligence, il nous faudra donner âme pour âme et vie pour vie. Nous connaissons que nous sommes redevables à tous, aux savants comme aux ignorants, aux riches comme aux pauvres: que nous devons nous consumer de soins, nous immoler, nous sacrifier pour votre salut. Nous ne pouvons nous dissimuler qu'il y a des plaies profondes à guérir, des abus invétérés à corriger, des scandales déplorables à réprimer. Nous ne pouvons nous cacher que l'indifférence et l'irréligion, l'ivrognerie et les excès de la débauche ont fait parmi vous d'étranges ravages. Nous voyons avec une douleur inexprimable que plusieurs parmi vous vivent dans une coupable négligence des devoirs les plus sacrés de la religion: que beaucoup ont cessé de fréquenter les tribunaux de la pénitence et ne paraissent jamais à la table du Seigneur. Nous n'ignorons point que les jours du Seigneur sont indignement profanés par des jeux et des dissolutions de toute espèce, par des ventes et des trafics sordides, à la honte des lois de l'Église et de l'État. Nous apprenons avec frayeur les efforts incroyables que font les ennemis de la foi pour pervertir les brebis dont le Seigneur nous a confié la garde, en répandant parmi vous des livres corrompus et en établissant des écoles qui, si elles étaient encouragées par vous, produiraient bientôt des fruits bien amers. Voilà ce qui multiplie nos craintes et nos alarmes. Oh! que le poids de la charge pastorale est accablant <sup>4</sup>! »

<sup>3</sup> *Mandements des Evêques de Montréal*, vol. I, p. 75.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 75.



N'allons pas croire que le tableau soit ici embu à dessein. Rappelons-nous que monseigneur le faisait au temps le plus chaotique peut-être de toute notre histoire.

Mil huit cent quarante! C'est plus sombre en un sens que dix-sept cent cinquante-neuf. Au moins, à la conquête, la religion et la langue servaient de trait d'union chez un peuple désaxé. Ici, la frénésie déborde les cadres qui jusque-là avaient su contenir les sursauts turbulents d'une patience lassée. Tout était confondu; et l'ennemi pouvait croire que l'âme canadienne-française sombrait à tout jamais dans l'énervement du désespoir.

Mais Dieu veillait par son pontife à Montréal.

Monseigneur Bourget émerge du fouillis pour dominer le désarroi et remettre à vent fait les destinées sociales du peuple canadien-français.

Il nous plaît de le voir dans sa simplicité ingénue comme seuls apparaissent les apôtres d'autrefois et que le marbre a figés dans leurs niches de pierre. C'est la même attitude qui montre le ciel, c'est le même geste hardi qui indique le chemin, qui ramasse les moyens pour sortir son Église du marasme tracassier, énervant et malsain. Son accent paternel est d'un Père de l'Église. Si jamais il parut sous les traits d'un Athanase, c'est quand il éleva son courage et sa foi pour atteindre le sublime des écrits patristiques.

« Mais si d'un côté la vue de nos misères nous consterne, nous nous sentons fortifié par la pensée que Dieu se plaît quelquefois à choisir les sujets les plus méprisables pour mieux faire éclater sa puissance et sa gloire. Ce qui sert encore à nous rassurer, c'est que ce diocèse a été mis par notre illustre prédécesseur, d'une manière spéciale, sous la protection de la Mère de Dieu, et qu'il est à espérer que cette Mère si tendre gardera et le Pasteur et les brebis. Nous sommes aussi consolé et encouragé par l'affection et le zèle que nous témoignent les membres de notre clergé dont la fidèle coopération à toutes nos entreprises produira, nous l'espérons, les plus heureux résultats pour le bien de la religion. Nous reconnaissons dans la sincérité de notre cœur, que nous étions le dernier auquel il fallait penser pour ce poste éminent. Mais nous voyons que tous ces généreux collaborateurs considèrent en Nous, non la faiblesse de l'homme, mais le représentant de Jésus-Christ. Enfin, ce qui Nous inspire un vrai courage,

c'est que toutes les œuvres que Nous allons entreprendre pour votre salut éternel, ont été, depuis de longues années, projetées par notre illustre prédécesseur. Car, dans son vaste génie, qui embrassait plusieurs siècles, et dans ses immenses calculs pour le bien de son cher troupeau, il a prévu tout ce qui pouvait contribuer à son bonheur. Aussi est-ce dans le sein de la confiance dont il Nous a honoré, que nous avons puisé tout ce que nous avons à faire pendant notre Épiscopat. Si sa vie, hélas! trop courte, ne lui a pas suffi pour réaliser tous ses plans, il nous a chargé de leur exécution. C'est surtout dans les derniers jours de sa vie que, ranimant toutes ses forces et laissant parler toute sa tendresse pour ses brebis, il nous a tracé la marche que nous avons à suivre pour la réforme des abus et l'établissement des solides vertus<sup>5</sup>. »

C'est là le programme que son humilité croit trouver dans le cours des derniers entretiens avec monseigneur Lartigue mourant. Mais son zèle ne parvient pas à nous donner le change. Ne serait-ce pas plutôt le coadjuteur qui consola le moribond, dont le règne avait été si mouvementé, en lui exposant ses propres rêves « qui embrassaient plusieurs siècles » et « ses immenses calculs pour le bien de son cher troupeau »? On peut faire cette déduction aujourd'hui. Laissons le saint évêque dans l'illusion qu'on le prend à la lettre, il n'en reste pas moins vrai que pour faire ce qu'il a fait, il faut, dans tous les cas, avoir puisé le zèle où son prédécesseur aurait trouvé ses plans, dans le Cœur de Jésus et l'esprit évangélique.

Quoi qu'il en soit du principe des œuvres, c'est par l'activité dévotante de monseigneur Bourget qu'elles se sont accomplies. Dès sa première année sur le siège de Montréal, on le voit parcourir tout son vaste diocèse. Il est partout et voit tout. Dans les Cantons de l'Est, il organise les paroisses comme si toute la région était catholique. Elle le sera plus tard en grande majorité, mais il y a cent ans que monseigneur Bourget l'avait prévu.

## 2. Sur la « Grande Rivière ».

Mais il nous tarde de le suivre sur les bords et le long de la rivière Ottawa. Ce voyage du pasteur pour connaître ses brebis rappelle en quelque sorte les courses de saint Paul pour fonder des Églises. Le passage du

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 77.

grand apôtre laissait chez les païens la croix du Christ et la semence des vertus chrétiennes. De cette mission de monseigneur Bourget dans la vallée de l'Outaouais date l'essor prodigieux de l'Église canadienne au siècle dernier. Elle fait époque. C'est un jalon. Peu de gestes de nos évêques auront au Canada autant de conséquences sur les fastes religieux. Car c'est en côtoyant les rives sinueuses de la « Grande Rivière », que notre saint évêque mûrit tous les projets que son âme d'apôtre formait pour le bien-être de ses brebis errantes. Habitué comme il l'était à vivre l'Évangile, nous ne croyons pas faire un écart à la réalité en disant qu'il entretenait son esprit et son cœur dans des analogies bibliques qui surgissaient d'elles-mêmes en face des circonstances de personnes et de lieux. Il était là, lui, le pasteur, à la recherche de ses ouailles, dans un canot ou sur des routes tracées à peine le long de la rivière. Comment l'image du Rédempteur ne se serait-elle pas présentée? Il voyait le Maître sur le Jourdain ou sur le lac de Génésareth, dans la barque de Pierre, stationnée, d'où il parlait à la foule, ou filant à vau-l'eau vers la rive opposée pour finir un entretien commencé dans son cœur. Il le voyait encore sur les chemins poudreux. Il le voyait enfin près d'un paralytique, qui se plaignait d'être impuissant dans une foule remuante <sup>6</sup>. Et combien dut-il être impressionné par le cri de détresse du pauvre malheureux! « Je n'ai point d'homme! » Pourtant, il y en avait des hommes; mais pas un qui fût là pour lui porter secours. Et le cœur de l'évêque se serrait dans sa poitrine.

Cette tournée pastorale sur les confins du diocèse aura trop d'influence sur l'Église d'Ottawa pour ne pas en ponctuer les principaux détails. Monseigneur Bourget en a fait le récit dans une lettre qu'on a le droit de prendre comme un exposé révélateur de ses visées sur l'avenir. Cette circulaire est en date du 25 novembre 1840 <sup>7</sup>.

« Nous croyons, N.T.C.F., devoir vous faire part des bénédictions que Dieu a daigné répandre sur la visite que nous fîmes sur la rive Nord de l'Ottawa, en septembre et octobre derniers.

« Des occupations multiples qui nous attendaient à notre retour ne Nous ont pas permis plus tôt de vous faire part des consolations spiri-

<sup>6</sup> Jean, 5, 1-15.

<sup>7</sup> *Mandements des Evêques de Montréal*, vol. I, p. 96. Pour l'itinéraire et les détails circonstanciés de cette visite, on lira avec profit: Alexis de BARBEZIEUX, capucin, *Histoire de la Province ecclésiastique d'Ottawa*, vol. I, pp. 217-220.

tuelles dont le Seigneur a favorisé cette mission lointaine. Pendant plus d'un mois que Nous avons mis à parcourir tout le territoire qui s'étend le long de la Grande Rivière depuis Grenville jusqu'à l'Île des Allumettes, comprenant une étendue de près de quatre-vingts lieues, Nous n'avons cessé de recueillir les fruits de grâces et de salut qu'il plaisait à Dieu de répandre sur nos travaux et ceux de nos zélés collaborateurs. Nous pouvons dire avec vérité de tous les habitants de ces missions reculées ce que saint Paul assurait des Galates: que « Nous avons été reçu comme un Ange de Dieu, et comme Jésus-Christ même ». L'empressement que ces brebis si chères à notre cœur ont témoigné à voir et entendre leur premier Pasteur; l'ardeur qu'elles ont manifestée pour profiter des grâces que nous allions leur offrir; les larmes de componction que nous leur avons vu répandre dans ces jours de salut; la joie qu'elles goûtaient de pouvoir exercer à notre égard l'hospitalité la plus cordiale dans leurs humbles demeures; la paix où Nous les avons laissées, après les avoir régénérées; tout, N.T.C.F., contribuait à Nous faire oublier les fatigues auxquelles il a fallu Nous assujétir pour leur procurer de si grands biens. En tout cela, Nous n'avons fait que remplir un strict devoir, et Nous devons avouer, selon le précepte du Sauveur, que Nous ne sommes encore qu'un serviteur inutile. Car étant obligé de donner notre vie pour le salut des brebis confiées à nos soins, Nous devons considérer comme peu de chose le sacrifice de nos aises et de nos commodités. »

Et l'évêque continue à détailler les bienfaits apportés aux paroisses et aux chantiers. « Dans le cours de cette visite, Nous avons planté la croix du Sauveur en huit endroits où ce signe de salut n'avait pas encore été publiquement arboré et vénéré. Nous avons béni solennellement quatre chapelles qui se sont trouvées assez finies pour que les exercices de la mission s'y soient faits avec décence. Nous avons institué le Chemin de la Croix dans sept églises différentes; Nous avons érigé huit nouvelles missions et désigné la place de trois nouvelles chapelles, lesquelles, à en juger par le zèle des catholiques de ces lieux, devront être prêtes sous peu de temps à servir au culte du Seigneur. La confirmation a été administrée à près de neuf cents personnes, et plus de mille sept cent cinquante personnes ont participé au banquet eucharistique. Vous pensez bien, N.T.C.F., que notre cœur a été plus d'une fois attendri en voyant que

Jésus-Christ allait entrer en possession de son héritage, qu'il allait avoir des églises pour y fixer son séjour et habiter avec les hommes, ce qu'il déclare dans l'Écriture être l'objet de ses délices; en pensant enfin que les louanges du Seigneur et de sa divine Mère pourraient retentir désormais dans des lieux où ci-devant l'on n'entendait guère que des blasphèmes, des imprécations ou des discours licencieux. Qu'il faisait beau, N.T.C.F., de voir ce bon peuple se presser autour des croix que Nous venions de bénir, versant des larmes de joie, et prouvant par là que leur foi, qui se réveillait d'une manière si frappante pendant ces touchantes cérémonies, était encore bien vive en eux.

« En érigeant ainsi de nouvelles missions et fixant la place de quelques chapelles, de distance en distance, Nous avons tâché de pourvoir au salut de tous ceux de nos diocésains qui habitent en ces lieux, et qui, pour la plupart, étaient privés de tous les secours de la religion; et par cet arrangement, tous ceux qui à peine voyaient un prêtre une fois l'an, pourront prochainement être desservis tous les quinze jours ou toutes les trois semaines. »

C'est aussi la question des chantiers qui éveille la sollicitude paternelle du pontife, et le porte à chercher le remède curatif à un mal qui menace d'abîmer les forces vives de toute notre race. « Nous avons trouvé dans ces lieux écartés des gens de la plupart des paroisses de ce diocèse, qui passent quelquefois plusieurs années dans les chantiers, courant les plus grands risques pour leurs âmes et exposés à mourir sans les secours si consolants de la religion. Connaissant depuis longtemps que ces chantiers étaient pour les jeunes gens une source de désordres, les curés n'ont cessé d'exhorter leurs paroissiens à retenir leurs enfants sous le toit paternel; mais il ne leur a pas été possible de les détourner de ces dangereux voyages où ils ont tout à souffrir dans ce monde et tout à risquer pour l'autre. Depuis longtemps, Nous cherchions un remède à un si grand mal; Nous avons même fait quelques tentatives qui n'ont pas été sans succès. Pendant notre mission de l'Ottawa, partout où il Nous a été possible d'offrir les grâces de notre saint ministère à ces chrétiens délaissés, partout nos travaux ont été suivis d'une abondante moisson. Et Nous avons eu à bénir le Père des miséricordes de « qui vient tout don parfait », de Nous avoir suggéré le moyen efficace de paître toutes nos brebis, quelque part

qu'elles se trouvassent. Nous avons pris des mesures, de concert avec les bourgeois des divers lieux, pour que les missionnaires que Nous nous proposons d'envoyer puissent parcourir les chantiers et continuer une œuvre si heureusement commencée. Cette œuvre doit vous paraître bien intéressante, et vous devez l'avoir fort à cœur, puisqu'il s'agit des plus chers intérêts de vos proches et de tous vos frères en Jésus-Christ. Ce sera pour les pères et les mères une inquiétude de moins que de savoir que leurs enfants seront à l'avenir pourvus de secours spirituels dans cette partie éloignée de notre diocèse. »

Quoique le sujet ne se rapporte pas directement au voyage de l'Ottawa, monseigneur prend ici l'occasion de parler des retraites qu'il entend faire donner dans toutes les paroisses. « Il est encore un nouveau sujet de joie pour Nous, N.T.C.F., dont nous devons vous faire part en vous adressant cette lettre, c'est d'apprendre que plusieurs paroisses forment des vœux pressés pour que les bienfaits des missions ou retraites, telle qu'il s'en fait une à Terrebonne <sup>8</sup>, soient répandus dans toutes les parties de ce diocèse; Nous le souhaitons aussi Nous, très ardemment, et Nous attendons de la divine Miséricorde qu'elle Nous mettra sous peu en état de satisfaire vos pieux désirs. Pour vous préparer à ces grâces signalées, Nous vous conjurons, N.T.C.F., de vous rendre Dieu propice en vivant, comme vous y invite l'Apôtre, dans la sobriété, la justice et la piété. »

Que l'on ne trouve pas trop longs ces trois extraits d'un document que nous serions tenté d'appeler la « Grande Charte » du diocèse de Montréal. Tout est là; tant il est vrai que tout s'enchaîne chez monseigneur Bourget dans l'unité du but: la gloire de Dieu. Où l'on voit bien aussi ce qui fait la constante préoccupation de l'évêque: établir des contacts sûrs et permanents avec toutes ses ouailles.

Mais si jamais le texte évangélique s'est montré à ses yeux dans toute sa fulgurante clarté, c'est bien au cours de ce voyage. L'image du Sauveur le hante et l'absorbe; sa voix se fait entendre dans l'intime de son âme: « Encore quatre mois, et la moisson viendra . . . Levez les yeux et voyez les campagnes: elles blanchissent déjà pour la moisson <sup>9</sup>. » « La

<sup>8</sup> Ces retraites étaient prêchées par monseigneur de Forbin-Janson.

<sup>9</sup> Jean, 4, 35.

moisson est grande, mais les ouvriers sont en petit nombre. Priez donc le Maître d'envoyer des ouvriers à sa moisson <sup>10</sup>. »

L'évêque a tout le temps qu'il lui faut, durant ces longs trajets, pour chercher les moyens de combler ce besoin d'ouvriers dans la vigne du Seigneur. Il a vite trouvé dans ses souvenirs. Cette « Grande Rivière » sur laquelle il glisse en canot, ou qu'il côtoie en charrette grossière, en a déjà vu des vaillants missionnaires. C'est ici qu'ont passé les Récollets et les Jésuites s'en allant moissonner les âmes et le martyre. Mais l'ostracisme est venu qui a tari la source du plus pur dévouement. Les Jésuites n'y sont plus que par le souvenir que nous avons de leurs œuvres et de leurs glorieux et saints martyrs; et le dernier des Récollets, le Frère Paul <sup>11</sup>, achève son isolement religieux dans la loge du portier de l'évêché de Montréal <sup>12</sup>.

« Il nous faut des religieux; il nous faut des missionnaires, et nous en aurons », se dit monseigneur Bourget à la fin de sa méditation. Et il ne semble pas avoir jamais remis à plus tard une résolution prise pour étendre l'Église de Dieu. Ce rêve ne le quittera plus. Il aura des missionnaires.

### 3. *Le bassin des Chaudières.*

On l'aura remarqué, dans tout le document que nous avons cité, il n'est pas fait mention d'aucun endroit en particulier. Ce n'était pas d'ailleurs le moment d'entrer dans les détails. Mais l'évêque a constaté une chose qui va devenir un facteur important et fécond dans la suite des événements qui nous concernent. C'est le fait que le bassin des Chaudières est devenu un centre industriel, une ruche d'activité. Et dès ce jour, l'esprit perspicace de monseigneur Bourget en prévoit l'immense développement; il se propose d'en suivre l'évolution et de se tenir aux aguets des expansions éventuels.

La vie de l'homme s'harmonise au rythme de la nature. C'est Taine qui a trouvé la formule du milieu social; et depuis l'on peut dire que

<sup>10</sup> Matthieu, 9. 37 et 38.

<sup>11</sup> Damase DANDURAND, O.M.I., *Mémoires*, conservées aux archives du Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa, Ont.

<sup>12</sup> Le dernier Commissaire canadien, le Père Félix de Berrey, est décédé à Québec, le 18 mai 1800; le dernier père de l'Ordre au Canada, Louis Demers, décéda à Montréal, le 2 septembre 1813 (Louis LE JEUNE, O.M.I., *Dictionnaire général du Canada*, vol. II, p. 515.).

toute action humaine qui devient une habitude a une face extérieure qui trahit son auteur. C'est le « toi aussi tu es Galiléen, ton langage te fait reconnaître » de l'Évangile <sup>13</sup>.

L'homme de la plaine n'a pas dans ses manières les allures et la démarche du montagnard habitué à l'altitude des cimes. Le riverain emprunte son maintien et ses manœuvres au cours et aux caprices des eaux qui lavent son domaine. Nous en voyons la preuve chez les pionniers de la vallée de l'Ottawa.

La topographie du bassin des Chaudières, en particulier, porte tous les indices d'une ruche bourdonnante. Sur un parcours de deux ou trois milles, la rivière présente toutes les beautés et tous les accidents de configurations qu'un voyageur peut désirer voir et admirer. Du côté de l'Ontario, les bords sont abrupts et couverts de verdure. Du côté de Québec, c'est la plaine ondulante qui rejoint graduellement les pieds des Laurentides.

Encaissées dans ces deux rives, les eaux de la rivière se précipitent à bas de la Chaudière avec un bruit d'enfer. L'image est si réelle qu'une partie de la chute porte le nom de « trou du Diable ». Les bouillons et l'écume s'amoncellent et escaladent un mur de roc qui semble vouloir obstruer la rivière. Les flots pressés se succèdent et forment des cascades à travers quelques îlots boisés qui tremblent et s'arc-boutent les uns sur les autres pour ne pas être entraînés. Les tourbillons finissent par se perdre dans des remous qui calment cette furie de l'onde et lui donnent un air plus protocolaire pour passer au pied de la colline du parlement. Les lames ne se sont pas sitôt apaisées, que d'à côté leur vient un autre choc qui brouille cette apparente tranquillité et menace de déchaîner à nouveau des vagues qui ne demandent qu'à s'agiter. Ce sont les chutes du Rideau. Elles sont d'une beauté picturale avec leur arcade qui s'irise aux rayons safranés du soleil couchant. Ce rideau fantaisiste agace en tombant le flot nerveux de la rivière. La commotion est de surface; elle est restreinte et dure peu.

A quelques milliers de brasses, en aval du Rideau, la rivière Gatineau déverse, à la sourdine, le flot jaunâtre des eaux qu'elle s'est adjointes

<sup>13</sup> Matthieu, 26, 69 et 73.



dans le cours sinueux qu'elle a fait à travers les plaines boisées qui longent les Laurentides.

C'est au début du siècle dernier que l'homme s'est associé à la farouche activité du bassin des Chaudières. Il a voulu se mettre au pas de la cadence effrénée de la sarabande des flots. Tout l'y portait; tout l'y obligeait; sa vie en dépendait.

Monseigneur Bourget fit la visite de la rive québécoise du fameux bassin du 2 au 6 octobre 1840<sup>14</sup>. La rive ontarienne, sur laquelle s'élevait Bytown, appartenait au diocèse de Kingston<sup>15</sup>. L'évêque et ses compagnons refirent ces jours-là le célèbre portage des Chaudières, que marqua dans Hull le monument du « Parc du Portage ».

« Le 6 octobre 1840, lisons-nous dans le père Alexis<sup>16</sup>, monseigneur Bourget bénit, en présence des mêmes témoins<sup>17</sup>, l'église de Saint-François-de-Sales de la Gatineau. Le même jour il érigea un chemin de croix, et le lendemain, 7 octobre, il bénit une cloche.

« Le 8 octobre, il écrivit l'ordonnance suivante, que nous transcrivons pour donner une idée des ordonnances que ce grand évêque faisait dans ses missions nouvelles:

« Ignace Bourget, Évêque de Montréal.

« Nous avons ordonné que le canton de Templeton, avec le village des Chaudières, jusqu'au chemin de Bringham, y compris la terre d'André Leamy qui est au-delà du chemin, forme la nouvelle mission de Saint-François-de-Sales, sur la rivière Gatineau, dont la fête se célèbre le 29 janvier . . . »

Où l'on voit que malgré l'importance relative du village des Chaudières — aussi appelé Wrightstown, et aujourd'hui Hull, — monsei-

<sup>14</sup> Alexis de BARBEZIEUX, Capucin, *Histoire de la Province ecclésiastique d'Ottawa*, vol. I, p. 217.

<sup>15</sup> Le diocèse de Kingston fut créé le 27 janvier 1826, avec monseigneur Alexander MacDonell comme premier évêque. Lors du passage de monseigneur Bourget dans la région, c'était monseigneur Rémi Gaulin qui était évêque de Kingston, le premier évêque étant décédé le 14 janvier précédant.

<sup>16</sup> Alexis de BARBEZIEUX, *op. cit.*, I, p. 217.

<sup>17</sup> MM. les abbés John Brady, missionnaire; Joseph-Edouard Morisset, 1790-1844, curé de Saint-Jean Dorchester (d'Iberville); Pierre-Damase Ricard, 1800-1854, curé de Saint-Joachim de la Pointe-Claire; Jean-Charles Prince, 1804-1860, qui deviendra le premier évêque de Saint-Hyacinthe; Joseph Desautels, 1814-1881, chapelain d'honneur du pape, fit trois voyages à Rome et écrivit un *Manuel des curés pour le bon gouvernement temporel des fabriques et des paroisses*; Alexis-Frédéric Truteau, 1808-1872, secrétaire de l'évêque et plus tard grand-vicaire; Henri-Liboire Girouard, 1798-1871, curé de Sainte-Marie de Monnoir.

gneur ne crut pas opportun d'y établir une paroisse, en dépit du rapport en ce sens de monsieur l'abbé John Brady<sup>18</sup>. La raison qui portait l'évêque à temporiser venait du fait que les catholiques des Chaudières, en tout temps de l'année, mais surtout en hiver, en passant sur la glace, pouvaient se rendre sans grandes difficultés à l'église de Bytown, juste en face, sur la rive du Haut-Canada.

#### 4. Bytown.

Il n'est mentionné nulle part que monseigneur Bourget soit descendu à Bytown dans le cours de sa visite en 1840. Mais la collation des textes nous permet de croire qu'il a profité de cette occasion pour prendre un contact personnel avec cette *Babylone*, dont on lui racontait les excès. L'itinéraire du voyage tel qu'il est rapporté<sup>19</sup>, ne rend pas compte de la journée du lundi 5 octobre. Le 4 octobre, l'évêque bénissait l'église de Saint-Étienne de Chelsea; et le 6, celle de Saint-François-de-Sales de la Gatineau. Qu'a-t-il fait durant la journée du 5? La distance entre Chelsea et la Pointe-Gatineau ne légitime pas une journée de voyage. Et Bytown était-là, presque à mi-chemin. Il est donc vraisemblable que ce lundi 5 octobre 1840 fut employé à rendre une visite au curé Cannon, qui devait être aussi avide de recevoir l'évêque de Montréal, que celui-ci l'était de connaître Bytown<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Au commencement de 1840, M. Brady vint s'installer en face de Bytown. Sa présence, loin de calmer les désirs des missions d'alentour, qui se disputaient la présence du missionnaire, ne fit qu'aviver les rivalités et exciter les jalousies. Elles vinrent jusqu'à se plaindre à monseigneur Bourget, et M. Brady dut se justifier: « Hull, 8 avril 1840. C'est ici, aux Chaudières, que devrait être construite l'église des deux cantons de Hull et de Templeton, si l'on pouvait y faire consentir tout le monde; mais ça été impossible dans le Temps » (Alexis de BARBEZIEUX, vol. I, p. 212 et suivante).

L'abbé John Brady mériterait d'être plus connu à cause de la part prépondérante qu'il a prise aux missions de la vallée de l'Ottawa. Il est né en Irlande, au diocèse d'Armagh, le 12 juin 1798, d'Edward Brady et de Mary Farrell. Il fut le premier prêtre ordonné par monseigneur Bourget, le 30 juillet 1837. Missionnaire toute sa vie, des cantons du Nord de Montréal, il devint, en 1840, le premier curé résident de Buckingham, dont il est considéré comme le véritable fondateur. Il se retira du ministère en mars 1862, et mourut à Buckingham, le 22 juin 1881. Monseigneur Joseph-Thomas Duhamel présida à ses funérailles, le 25 juin.

<sup>19</sup> Alexis BARBEZIEUX, capucin, *op. cit.*, p. 216, 217.

<sup>20</sup> Jean-François Cannon, prêtre, missionnaire, curé. La famille Cannon est une des premières familles irlandaises établies à Québec après la conquête. Elle s'est identifiée depuis avec les familles les plus canadiennes-françaises. L'ancêtre est John Cannon, entrepreneur, et qui fut député de Hampshire, à la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada, de 1824 à 1830. Son fils, Lawrence Ambrose, avocat et greffier de la ville de Québec, était marié à Mary Jane Cary, la petite-fille de Thomas Cary, le fondateur du *Mercury*. Lawrence John, fils de Lawrence Ambrose, marié à Aurélie Dumoulin, la sœur de l'abbé Joseph-Sévère-Nicolas Dumoulin (1793-1853), le célèbre missionnaire du Manitoba.

Une ligne de la lettre pastorale du 25 novembre, que nous avons citée plus haut <sup>21</sup>, laisse entendre qu'il a pu s'y rendre pour un autre motif que celui de la civilité envers le curé et de la curiosité ou du désir de cueillir des renseignements. Il y est dit: « Nous avons pris des mesures, de concert avec les Bourgeois des divers lieux, pour que les missionnaires que Nous nous proposons d'envoyer puissent parcourir les chantiers et continuer une œuvre si heureusement commencée. » Bytown était un centre de chantiers, dont les Bourgeois ne devaient pas être négligés.

Quelle fut l'impression du saint évêque en abordant sur la rive de ce petit village dont la réputation n'était rien de moins que flétrie dans les deux Canadas? Il s'est toujours gardé de le dire; mais il n'ignorait pas que les curés n'avaient pas eu souvent à se louer de leurs paroissiens. Depuis treize ans que la paroisse était organisée, des huit curés qui s'y étaient succédé, monsieur Cannon fut le premier « qui osa porter la soutane dans cette partie du pays <sup>22</sup>. Et le départ de ce dernier « semble avoir plongé

fut avocat et juge de la Cour supérieure du district des Trois-Rivières. Ses deux fils, Arthur et Lucien, montèrent aussi sur le banc. Arthur, marié à Corinne Fitzpatrick, la fille de Sir Charles, fut juge de la Cour suprême du Canada; et Lucien, époux d'Édithe Pacaud, la fille de l'honorable E.-L. Pacaud, est actuellement juge de la Cour supérieure de la province de Québec. Monsieur le chanoine Walter E. Cannon, aumônier militaire, du Séminaire de Québec, est le petit-neveu des abbés Jean-François Cannon et Sévère Dumoulin.

L'abbé Jean-François Cannon est né à Québec, le 23 novembre 1810, de John et d'Angèle Griault. Il fit ses études au séminaire de Québec, de 1823 à 1832. Professeur au collège de Sainte-Anne-de-la-Pocatière, 1832-1833, il rejoignit monseigneur Rémi Gaulin, évêque auxiliaire, à Kingston, en 1834, où il fut ordonné prêtre le 20 décembre de cette même année. Aussitôt après son ordination, il fut employé comme missionnaire dans le diocèse de Kingston; vicaire à Bytown du 5 septembre 1835 au 20 août 1836, alors qu'il prit la direction de la paroisse comme curé, il y fut jusqu'au 4 juin 1842. Pendant l'espace d'un an, de juin 1842, il fut aumônier du pénitencier de Kingston, puis il assuma la charge de curé de Cornwall, Ont., 1843, où il décéda le 1<sup>er</sup> mai 1855.

C'était un prêtre d'une haute vertu sacerdotale, d'un savoir faire à toute épreuve et d'un dévouement au-dessus de toute éloge, et qui devait le conduire à la tombe à l'âge de 45 ans.

Sous son administration, à Bytown, fut bénite la pierre angulaire de l'église qui devint la basilique d'Ottawa. La cérémonie eut lieu le 21 octobre 1841, présidée par monseigneur de Forbin-Janson, évêque de Nancy et de Toul. A Cornwall, il est resté célèbre par sa gentillesse et la fidélité à ses devoirs de pasteurs d'âmes. Rien ne l'arrêtait quand quelqu'un requérait le secours de son ministère. Il est mort victime de son dévouement durant l'épidémie de choléra, qui dévastait sa paroisse en 1855. Ses restes reposent dans l'église de Saint-Colomban, de Cornwall, du côté de l'Évangile.

La famille, à Québec, possède de lui une peinture faite par Hamel.

(Notes sur la famille, fournies par le chanoine Walter E. Cannon; P.-G. ROY, *Les juges de la province de Québec*; ALEXIS, O.M.Cap., *L'Histoire de la province ecclésiastique d'Ottawa; Historical Sketch of St. Columban's Church, Cornwall, Ont., 1896.*)

<sup>21</sup> Voir la note 7.

<sup>22</sup> Alexis BARBEZIEUX, capucin, *op. cit.*, p. 153.

Bytown dans l'anarchie <sup>23</sup> ». Ses successeurs immédiats, messieurs Neyron et Colgan, « à peine installés . . . comprirent que leur situation était intenable et demandèrent leur rappel <sup>24</sup> ».

Que n'a-t-on pas écrit dans la suite sur les frasques de Bytown! On s'est plu à broder des arabesques romancées autour de quelques faits. A croire les écarts d'un style abusif, les *Chêneurs* <sup>25</sup> seraient des condottieri ou des « desperados » <sup>26</sup> implacables dont les exploits endiablés jonchaient le fond de la rivière des cadavres de leurs ennemis. Et de l'autre côté, leurs adversaires seraient des fier-à-bras brandissant des moulins humains pour déblayer la place ou se frayer un passage. On semble avoir exagéré d'un côté et de l'autre. Les historiens de Bytown ont tous plus ou moins trempé dans ce que nous appellerions la conspiration du désordre. Le dernier en date, et le plus sérieux, monsieur Lucien Brault <sup>27</sup>, rapporte lui aussi des faits abracadabrants qu'il a puisés chez ses devanciers, mais il ne semble pas y attacher autant d'importance que ces derniers; d'autre part, il prouve bien mieux sa thèse par une série de chamailleries et de rixes politiques qu'il confirme par des documents trouvés aux archives nationales.

Pour une description sobre et sereine rien ne nous a paru plus compréhensif dans sa concision que cet alinéa écrit par le père Antoine Pailhier, O.M.I., qui vivait à Bytown dès 1851. Il écrivait le 29 septembre 1862: « La population de notre ville allait se fortifiant numériquement chaque jour; mais les éléments que le flot d'émigration y amenait n'étaient pas, pour la plupart du moins, de nature à assurer à la cité naissante l'union, la paix et les autres vertus, tant sociales que religieuses, qui font le bonheur des sociétés comme des individus. C'était un grand nombre de familles pauvres et à peu près sans instruction, tant irlandaises que canadiennes, toutes remarquables sans doute par cet esprit de foi qui s'est maintenu si vivace chez ces deux peuples; mais qui, n'écoutant que trop

<sup>23</sup> Alexis BARBEZIEUX, capucin, *op. cit.*, p. 173.

<sup>24</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 173.

<sup>25</sup> On épilogue encore sur l'étymologie du mot. On le fait dériver de *Shiner*, une personne qui brille. Ne pourrait-il pas venir de *Châner*, un mesureur à la chaîne, un arpenteur? Ces arpenteurs étaient nombreux et influents dans la région; ils étaient pour la plupart des Européens, que le Canadien, en imitant la prononciation anglaise, appelaient *Uripieus*.

<sup>26</sup> Le mot est d'Arthur Buies, *L'Outaouais supérieur*, p. 95.

<sup>27</sup> Lucien BRAULT, historien honoraire de la cité d'Ottawa, *Ottawa, Capitale du Canada, de son origine à nos jours*, Editions de l'Université d'Ottawa, 1942, p. 64-75.

souvent leurs préjugés nationaux, troublaient la tranquillité de la ville, car ces deux partis entraient fréquemment en rixes, et souvent même le sang a coulé; ajoutez à cela un puissant ferment de discorde et d'immoralité dans le grand nombre des auberges. Il ne pouvait en être autrement dans une ville qui, chaque année, est le rendez-vous de plus de 5,000 jeunes étrangers. Ils viennent ici, y font un séjour quelquefois assez prolongé, et attendent dans l'oisiveté qu'ils puissent entrer au service de quelque commerçant de bois, qui dirigera ces robustes enfants du sol ou de l'Irlande dans les profondes forêts qu'ils doivent exploiter <sup>28</sup>. »

Nous croyons que si monseigneur Bourget avait consigné ses impressions quelque part, il l'aurait fait dans des termes identiques à ceux que nous venons de lire par la sérénité du ton et l'aménité des expressions.

### 5. *Le voyage en Europe.*

On n'allait pas en Europe comme on y va aujourd'hui. Jusque-là, les évêques du Canada n'avaient pas abusé de ces voyages à long cours. Les lenteurs du courrier répondaient encore aux mœurs du temps. Quand l'intrépide évêque de Québec, monseigneur Octave Plessis, se rendit en Europe en 1819, il brisait avec la tradition de « régler les difficultés par correspondance <sup>29</sup> ». Mais il n'y avait pas longtemps — 1835 — que l'abbé Bourget avait partagé le sentiment de son évêque, monseigneur Jean-Jacques Lartigue, qui favorisait le voyage de monseigneur Joseph-Norbert Provencher <sup>30</sup>. Même pour un esprit en avant de son temps la traversée des mers devait être motivée par les plus sérieuses raisons. Elles ne manquaient pas à monseigneur Bourget.

Il les trouvait dans les besoins pressants de son diocèse. Après qu'il en eut vu la légitimité dans la prière et la méditation; après qu'il eut compris qu'il y avait là une mission à remplir, il se sentit le courage d'un

<sup>28</sup> *Missions de la Congrégation des Missionnaires O.M.I.*, vol. IV (1865), p. 10, 11.

Le Père Antoine Paillier, O.M.I., est né à Pomwey, Meurthe, en France, le 9 décembre 1827. Il fut ordonné prêtre le 21 septembre 1850. Arrivé à Bytown, le 27 avril 1851, il fut missionnaire à Gloucester; chapelain de l'Hôpital général, 1862; curé de l'église Saint-Joseph d'Ottawa, 1868-1894; chapelain du monastère du Bon-Pasteur, 1894-1900. Il vivait retiré à l'Université d'Ottawa lors de l'incendie de 1903; après l'incendie, tout en faisant partie de la communauté de l'Université, il avait sa chambre au Juniorat du Sacré-Cœur, où il est décédé le 27 janvier 1916.

<sup>29</sup> HÉTU, *Journal d'un voyage en Europe par M<sup>gr</sup> Plessis, 1819-1820*.

<sup>30</sup> Donatien FRÉMONT, *M<sup>gr</sup> Provencher et son temps*, p. 152.

croisé, et c'est en se disant *Dieu le veut*, qu'il décréta la date du départ. Il en fit part au clergé et aux fidèles de son diocèse dans une lettre mémorable, qui nous fera penser, encore une fois, aux gestes résolus des évêques du moyen âge. Nous voulons y puiser les passages les plus propres à nous convaincre que l'évêque de Montréal avait enfin trouvé le moyen d'enrayer « la grande crise dans notre histoire, après 1760 »<sup>51</sup>.

« Les grands et chers intérêts de vos âmes, qui nous obligent, N.T.C.F., de vous faire souvent entendre notre voix, sont aussi, chaque jour, le sujet de nos inquiétudes et de notre sollicitude la plus vive: car, plus nous vous aimons en Jésus-Christ, plus nous sentons redoubler nos craintes à la vue des dangers qui vous menacent. Ce qui nous remplit de frayeur en ce moment, ce sont les efforts incroyables que font les ennemis de notre sainte religion, pour vous ravir le précieux dépôt de la foi, en faisant circuler au milieu de vous le poison de l'erreur, au moyen d'une foule de bibles corrompues et de petits livres empoisonnés, que l'on voudrait vous faire lire malgré vous. Oh! N.T.C.F., l'acharnement de ces ennemis nouveaux, leurs blasphèmes contre l'auguste Marie dont ils voudraient vous séparer, en vous faisant croire les grossières injures que leurs bouches impies ne craignent pas de proférer contre cette Reine des Vierges, qui est plus pure que les Anges; leur témérité qui les porte à rejeter le culte des Saints, qui furent toujours vos puissants protecteurs auprès de Dieu; leur hardiesse à condamner la nécessité des bonnes œuvres et l'utilité des pratiques salutaires du catholicisme; tout doit assez vous faire connaître les projets de ces hommes qui ont publiquement avoué leur noir complot: celui de vous déshériter de l'antique foi, qui fit le bonheur de vos pères. Ils l'ont écrit et signé cet affreux projet d'arracher du cœur des Canadiens cette religion sainte qui seule peut se glorifier d'être Une, Catholique et Apostolique, et par là même d'être la religion de Jésus-Christ. »

Ici, l'évêque manifeste la ferme confiance que ses diocésains vont se refuser aux manigances de leurs ennemis; et il continue: « Malgré la confiance que nous reposons en votre fidélité, N.T.C.F., il est une chose qui

<sup>51</sup> M. le chanoine Lionel GROULX, *La situation religieuse au Canada français vers 1840*, dans *La Société canadienne d'Histoire de l'Eglise catholique, Rapport de 1941-1942*, p. 51.

nous alarme; c'est que nous n'avons pas assez d'ouvriers pour nous aider à cultiver la vigne dont le père de famille nous a chargé. »

Suivent les détails douloureux sur les prêtres surchargés, vieilliss, accablés et épuisés avant l'âge; sur les paroisses forcément négligées; sur les missions lointaines complètement abandonnées; sur la nécessité de maîtres pour la bonne éducation des enfants: « Ces besoins et beaucoup d'autres qu'il serait trop long de détailler ici, nous occupent sérieusement depuis longtemps. Nous avons prié et fait prier à cette fin; en union avec les âmes pieuses, nous avons recouru à celle que saint Bernard ne craint pas d'appeler toute son espérance *tota ratio spei meæ* . . . Mais reconnaissant plus que jamais notre insuffisance, nous avons dû recourir au *Père des lumières*, à celui de qui vient tout don parfait, afin de connaître les moyens que nous devons adopter pour ne pas laisser périr tant d'âmes . . .

« Attendri . . . et plein de confiance en la bonté du Tout-Puissant, nous avons cru reconnaître que la volonté du ciel était que nous allasions nous jeter aux pieds du Souverain Pontife . . . Ainsi pour correspondre aux desseins de Dieu sur vous et sur nous, nous quittons tout et nous allons nous embarquer sans délai pour la Ville Sainte, afin d'exposer au Vicaire de Jésus-Christ nos doutes et nos besoins, et concerter avec lui les meilleurs moyens de remédier à tous vos maux spirituels <sup>32</sup>. »

Le voyage est donc décidé et le départ est fixé pour le 3 mai.

Nous ne suivrons l'illustre pèlerin pour autant que son itinéraire nous rapprochera du but de notre étude, qui est l'établissement des Oblats à Bytown. Nous nous guiderons sur la *Relation du voyage de l'évêque de Montréal en Europe*, écrite par monseigneur Bourget lui-même, pour mettre au courant des affaires ceux qui ont intérêt à les connaître <sup>33</sup>.

« L'évêque, est-il dit, fut vivement touché des besoins spirituels des Missions de St-Jean Chrysostome, St-Patrice, St-Malachie et St-Anicet qu'il visita en décembre 1840 et en janvier suivant avec beaucoup de

<sup>32</sup> *Mandements des Evêques de Montréal*, vol. 1, p. 135-138.

<sup>33</sup> Nous avons pu consulter la *Relation* aux archives de l'archevêché de Montréal. D'après le père Léon Pouliot, S.J., la *Relation* a été écrite dans le cours des années 1842-1843 (*La Réaction catholique de Montréal*, 1942, p. 73.) Le sujet est toujours à la troisième personne: « L'évêque . . . etc. »

fruit pour les habitants de ces lieux et de consolation pour lui, qu'il lui vint en pensée d'aller chercher du secours en Europe. Mais comme ce projet offrait de nombreuses difficultés, dont plusieurs paraissaient humainement insurmontables, il se contenta de demander à Dieu de vouloir bien lui faire connaître sa sainte volonté, bien convaincu que si c'était là son bon plaisir, il saurait bien lever tous les obstacles. Enfin cette pensée l'occupait plus que jamais dans le cours du mois d'avril, parce qu'une nouvelle visite à l'Immaculée-Conception de Rawdon, dans le mois de février, lui découvrit de nouveaux besoins, il se résolut de consulter ceux qui devaient l'aviser; et après s'être assuré de la volonté divine, il ne douta pas que celui qui lui donnait une pareille mission ne manquerait pas de lui faire trouver les moyens de la bien remplir <sup>34</sup>. »

Il ne restait à l'évêque que trois semaines exactement avant le départ. Encore lui fallut-il passer plusieurs jours à l'Hôtel-Dieu; il n'y perdit pas son temps: « L'Evêque, confiné à l'Hôtel-Dieu, profitait des moments dont il pouvait disposer, entre les remèdes qu'il fallait prendre, afin d'achever de mettre Dieu dans ses intérêts, en allant dans la salle des pauvres malades pour réciter avec eux le chapelet et d'autres prières et leur donner quelques instructions analogues à leurs besoins <sup>35</sup>. »

C'est pendant qu'il était hospitalisé que monseigneur Bourget écrivit un *Mémoire des buts de son voyage en Europe*. Il en consigne vingt. Le cinquième nous intéresse tout particulièrement; il apparaît ainsi: « de préparer les voies à l'introduction d'un corps de missionnaires pour donner des retraites et missions aux paroisses du diocèse <sup>36</sup>. »

Voilà un cadre préparé; il ne sera rempli qu'avec le concours providentiel des circonstances les plus imprévues.

Quel sera ce corps de missionnaires?

Il paraît évident que l'évêque n'avait pas en vue les Jésuites pour cela. Au premier article du *Mémoire*, il mentionne les Jésuites, mais c'est pour l'éducation de la jeunesse, et l'établissement ou desserte des Mis-

<sup>34</sup> *Relation*, p. 1-2. La lettre pastorale, que nous avons lue plus haut, a été écrite le 12 avril 1841.

<sup>35</sup> *Relation*, p. 3.

<sup>36</sup> *Relation*, p. 3-5.



sion: <sup>37</sup>. Rien ne laisse entendre qu'il comptait sur eux pour *les retraites et missions aux paroisses*.

Monseigneur connaissait en outre l'existence des Missionnaires de France <sup>38</sup>, et le désir de leur fondateur, monseigneur de Forbin-Janson, de les voir s'établir en Canada. Le projet était bien vu du clergé, et le curé de Saint-Laurent, l'abbé Jean-Baptiste Saint-Germain, prenait à son compte les frais de leur établissement dans le diocèse <sup>39</sup>.

Le jeudi 3 juin 1841, monseigneur Bourget entra à Paris. C'était là qu'il espérait trouver les ouvriers qui lui manquaient à Montréal.

La première impression fut accablante. Sa *Relation* nous dit les angoisses de son âme. Le spectre de l'échec énerve sa volonté, et il craint, pour la première fois, « que son dessein ne fût le fruit d'une imagination exaltée <sup>40</sup> »: « Revenir d'Europe les mains vides après avoir fait un si grand éclat de son voyage lui semblait de nature à compromettre la dignité épiscopale, et par dessus tout cela allarmait [sic] son amour-propre <sup>41</sup>. »

« Aller courir l'Europe et se mettre en spectacle à un si grand nombre de diocèses avec si peu de qualités personnelles et si peu de moyens de gagner assez de considération pour obtenir un résultat avait de quoi le décourager <sup>42</sup>. »

Cette crise intérieure doit être mise au compte de l'ennemi de tout bien, qui cherchait à entraver, dès son principe, les démarches de l'évêque dont le succès devait produire le désarroi dans son œuvre au Canada pour des siècles à venir. L'abattement fut de courte durée. Dans une lettre à monsieur Hudon <sup>43</sup>, l'évêque raconte comment il a retrouvé la paix à

<sup>37</sup> Plus tard, l'évêque écrira: « Je crois devoir mettre les Jésuites à Chambly, pour commencer sans bruit à donner l'éducation à notre jeunesse. M. Mignault m'a instamment prié, avant mon départ, de vouloir bien lui accorder ce secours; ce à quoi je suis très disposé. Entr'autres raisons, je crois que ses rapports intimes [de M. Mignault] avec le gouvernement pourront dissiper les ombrages qu'il serait tenté de prendre contre ces nouveaux venus, qui n'auront d'ailleurs de *Jésuitique* que l'esprit et le cœur, et nullement l'habit, du moins pendant les premiers temps » (*Lettres de M<sup>gr</sup> Bourget*, tome IX, p. 328).

<sup>38</sup> Les Pères de la Miséricorde, ou La Société des Missions de France; une *résurrection* de l'œuvre de saint Vincent-de-Paul (LE JEUNE, O.M.I., *Dictionnaire général du Canada*, vol. I, p. 636; ORTOLAN, O.M.I., *Cent Ans d'apostolat dans les deux hémisphères*, vol. I, p. 75; Abbé F.-X. CÔTÉ, *M<sup>gr</sup> de Forbin-Janson, et le mouvement religieux du Québec vers 1840*, dans *La Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique, Rapport de 1941-1942*, p. 97.

<sup>39</sup> Léon POULIOT, S.J., *La Réaction catholique de Montréal, 1840-1841*, p. 88.

<sup>40</sup> *Lettre de M<sup>gr</sup> Bourget*, Archives de l'archevêché de Montréal, tome IX, p. 312.

<sup>41</sup> *Lettres*, tome IX, p. 313.

<sup>42</sup> *Lettres*, tome IX, p. 313.

<sup>43</sup> *Lettres*, tome IX, p. 313.

Notre-Dame des Victoires. A partir de ce moment, si tout ne comble les désirs de son âme, son projet ne lui paraît plus voué à un échec total.

C'est l'âme rassérénée que monseigneur se met à la recherche du secours convoité. Il n'a pu rien obtenir de certain durant ce premier stage à Paris.

Le père de Rohan, au nom des Missionnaires de France, trouve « l'offre généreuse, mais la fondation impossible d'ici deux ou trois ans ».

Au séminaire de Saint-Sulpice, l'évêque voit la liste des prêtres séculiers disponibles, mais la qualité n'est pas séduisante. « En prenant des prêtres qui n'auraient que des recommandations ordinaires, il me serait facile d'en avoir un assez grand nombre. Mais je veux des hommes tout dévoués à la cause de Dieu, et par conséquent le nombre n'en sera pas très grand <sup>44</sup>. »

#### 6. A Marseille.

Dans ce voyage de Paris à Marseille, nous laisserons, autant que possible, la parole à monseigneur Bourget, qui nous dira, à sa manière si simple, comment il fut conduit vers une rencontre qu'il n'avait pas prévue et qui devait lui procurer ce qu'il cherchait le plus immédiatement : des missionnaires pour Montréal. On y verra qu'en histoire, le réel est toujours bien plus beau que le rêve <sup>45</sup>.

« L'évêque s'occupa, depuis le 3 juin qu'il arriva à Paris jusqu'au 17 de ce mois qu'il partit pour Marseille, afin de s'y embarquer sur le bateau-à-vapeur pour l'Italie, à visiter les établissements religieux de qui il pouvait attendre quelque secours, et aussi ceux où il pouvait acquérir quelques renseignements pour en diriger de semblables en son diocèse <sup>46</sup>. »

Notons bien que l'évêque n'oublie pas de mettre ses démarches sous la garde de la Sainte Vierge, la patronne vénérée de sa ville épiscopale, « à Lyon, en allant célébrer la sainte Messe à Fourvières, à Marseille, en allant à Notre-Dame de la Garde ou l'Étoile de la Mer <sup>47</sup> ».

<sup>44</sup> *Lettres*, tome IX, p. 327.

<sup>45</sup> Comme nous empruntons ce récit à deux sources différentes, la *Relation*, où l'évêque parle toujours à la troisième personne, et les *Lettres*, où il s'exprime à la première personne, on voudra bien y voir quand même la suite d'une narration qui s'enchaîne et se complète.

<sup>46</sup> *Lettres*, tome IX, p. 330.

<sup>47</sup> *Lettres*, tome IX, p. 330.

« Plein des sombres pensées que font nécessairement naître les réflexions sur cet abandon d'un peuple si bon et encore animé d'une foi vive, il s'acheminait vers Rome par la voie de Marseille, où il ne comptait faire autre chose que de s'y embarquer sur un bateau-à-vapeur pour Civitta-Vecchia <sup>48</sup>. »

« Nous n'avons pu demeurer à Marseille que trente-deux heures, ce qui était très insuffisant pour y voir et y profiter de ce qu'il y a d'intéressant <sup>49</sup>. »

« Nous sommes arrivés ici ce matin à huit heures <sup>50</sup>. »

« Comme ce jour était un dimanche [20 juin], il ne put se dispenser de s'y arrêter pour y dire la messe et saluer l'Évêque en passant. Il s'adressa à M. Tempier, V.G., et Supérieur du Séminaire pour en obtenir la permission <sup>51</sup>. Il en fut reçu avec beaucoup de respect et de cordialité en même temps; tout fut bientôt prêt pour la messe et deux ecclésiastiques la servirent avec grâces et modestie. Après l'action [de grâces], M. Tempier le conduisit au réfectoire et assista à son déjeuner. L'Évêque, par manière de conversation, fit diverses questions à ce vénérable Prêtre qui avait quelque chose de secret et invincible qui l'intéressait sans qu'il sût pourquoi. La conversation tomba bientôt sur les Directeurs du Séminaire dont il était supérieur. Il lui apprit avec beaucoup de modestie qu'il appartenait à la Congrégation des Missionnaires Oblats de l'Immaculée-Conception de la Sainte Vierge, connus sous le nom de Missionnaires de Provence; que le but principal de cet Institut, qui avait été approuvé par le Saint-Siège, était de travailler au salut des pauvres, des prisonniers et généralement de tous ceux qui étaient le plus abandonnés. L'Évêque frappé de cette découverte inattendue se sentit comme inspiré d'interrompre ce vertueux Missionnaire, pour lui dire que ses Pères conviendraient très bien au Diocèse de Montréal; qu'il lui serait aisé de leur former un établissement, en leur donnant une petite cure, d'où ils pourraient se répandre dans les Missions et Paroisses, où ils auraient un grand bien à faire. Cet homme apostolique, qui ne désirait que la propagation de son Ordre, parut à son tour étonné de cette ouverture et répondit d'un air souriant

<sup>48</sup> *Lettres*, tome IX, p. 397.

<sup>49</sup> *Lettres*, tome IX, p. 338.

<sup>50</sup> *Lettres*, tome IX, p. 332.

<sup>51</sup> Plus tard, le 6 décembre 1841, il en écrira au père Jean Lagier: « . . . c'est vous qui m'avez ouvert les portes de la Congrégation en m'ouvrant celles du Séminaire. »

que la chose pourrait bien se faire tout de suite; mais qu'il fallait s'adresser à M<sup>gr</sup> Évêque de Marseille, Supérieur général, pour obtenir son agrément. La condition ne parut pas onéreuse, et elle fut remplie quelques moments après, pendant la visite que l'on fit à l'Évêché. M<sup>gr</sup> de Mazenod répondit très sagement qu'il fallait du temps pour y penser; et que très probablement, il pourrait lui donner son dernier mot, lorsqu'il reviendrait de Rome <sup>52</sup>. »

« J'espère faire là de bonnes affaires avec M<sup>gr</sup> Charles-Joseph de Mazenod . . . qui m'a reçu avec une bonté à gagner toute ma confiance. C'est un homme de grande famille et d'une fortune correspondante à son rang: mais ce qu'il y a de plus intéressant, c'est que ses bonnes œuvres sont encore plus grandes que sa famille et ses biens. Il est Instituteur d'une Compagnie de Missionnaires . . . dont l'objet est d'évangéliser les peuples les plus abandonnés et de former des Prêtres. Ils sont actuellement répandus dans les Diocèses de Marseille, Fréjus, Grenoble, Aix, Digne: et les Missions que font maintenant ces Missionnaires dans l'île de Corse, où la Religion est dans un état déplorable, sont signalées par des prodiges de grâces et des conversions admirables. Marseille est abondamment pourvu d'établissements religieux; je n'ai pu visiter que le Grand Séminaire, dont les élèves ont des figures angéliques et chantent admirablement bien les louanges de Dieu. J'ai assisté à leurs Vêpres le 20 et au Salut qui les suivit. Tout fut chanté selon le Romain, mais avec une gravité et des accords parfaits. M. Paré, qui s'y entend, était aux Angés. J'ai pu aussi visiter la Maison de la Providence et le Pénitencier St-Pierre, conduit par M<sup>gr</sup> Mazenod lui-même et son G.V. M. Tempier, Supérieur du Séminaire et Directeur des Pères de l'Immaculée-Conception. Car c'est l'Évêque qui est demeuré Supérieur de cette Congrégation, qui fut approuvée par Léon XII . . . [Quant aux communautés religieuses] Je n'ai pu visiter que les Capucines qui sont au nombre de quarante . . . Il fait beau de les voir se jeter aux pieds de leur Évêque en baisant la terre et quelquefois ses pieds, et l'assiéger avec tout l'empressement de bonnes enfants qui se pressent autour du meilleur des Pères: car c'est aux soins de ce zélé Pasteur qu'elles doivent leur établissement à Marseille. M. Tempier, dont j'ai parlé plus haut, homme vénérable sous tous rapports et digne Con-

<sup>52</sup> *Lettres*, tome IX, p. 397.

fidement de son Évêque, dirige cette admirable Communauté . . . Ces petits détails vous feront juger que nous sommes bien en arrière; et que nous avons plus d'une raison de nous humilier. M<sup>gr</sup> Mazenod m'a fait promettre d'aller prendre logement à l'évêché à mon retour d'Italie, et pour me tenter il a voulu me montrer une bien belle chambre, destinée à tous les Évêques étrangers à qui il donne hospitalité. Or il n'en voit pas moins de vingt à trente par année. Prions Dieu pour ce généreux Prélat, de qui j'attends beaucoup pour le bien du Diocèse de Montréal. Il m'a fallu, comme de raison, lui rendre compte de ce qui se passe chez nous. Il a été enchanté d'apprendre qu'à Montréal l'Évêque menait une vie commune avec ses Chanoines<sup>53</sup>. »

Est-il possible de trouver un plus charmant abandon de la part de l'un et de l'autre de ces deux grands évêques? Les entretiens de ces deux prélats, frères dans la sainteté autant que dans l'épiscopat, sont marqués à l'effigie des œuvres séculaires de la divine Providence. Sa Sainteté le pape Pie XII en soulignait ce caractère providentiel un siècle exactement après ces entrevues:

« Ce que le Canada doit aux Oblats de Marie-Immaculée et ce que ceux-ci doivent à cette terre privilégiée du Canada, le prochain centenaire [de l'arrivée des Oblats au Canada] saura le mettre admirablement en relief. Si votre Institut y a trouvé sa vraie voie, que lui assignait le divin Maître de l'apostolat, on ne saurait trop, d'autre part, célébrer merveilleuses moissons, que vos missionnaires firent lever dans ces immenses régions septentrionales du nouveau monde. Certes, une légion de héros et de saints y avait très méritoirement planté l'Église au cours des deux siècles précédents; mais la tempête avait entre temps ravagé le champ du Père de Famille, et ce ne fut pas sans *une inspiration du Ciel* que les Catholiques canadiens appelèrent à l'aide les pionniers du nouvel Institut des Oblats de Marie-Immaculée<sup>54</sup>. »

De son côté, monseigneur de Mazenod rendait compte de ces causeries dans son *Journal* personnel. Nous y lisons en date du 16 juillet 1841:

<sup>53</sup> *Lettres*, tome IX, p. 338.

<sup>54</sup> Sa Sainteté le pape Pie XII, aux Provinciaux canadiens, le 11 août 1941 (Voir *Les Etudes oblates*, vol. I, avril-juin, 1942, p. 63).

« M<sup>sr</sup> l'évêque de Montréal, passant il y a quelques temps à Marseille pour se rendre à Rome, en m'entretenant de son diocèse m'en exposa les besoins; il insista auprès de moi pour que je lui accordasse au moins quatre missionnaires de notre Congrégation, qu'il chargerait d'évangéliser son peuple et qui au besoin pourraient étendre leur zèle jusqu'aux sauvages qui vivent dans ces contrées. Il paierait le voyage et . . . donnerait une cure dans son diocèse pour fournir aux besoins de la communauté. La proposition était sans doute très séduisante, mais moi qui sais par expérience (abandonnons cette pensée . . .) eh bien! moi je n'osais pas répondre d'une manière positive . . . mais je lui promis qu'on s'occuperait de sa demande et qu'à son retour je lui rendrais raison des démarches que j'allais faire pour entrer dans ses vues <sup>55</sup>. »

Les choses furent conduites avec entrain et dextérité. Le même *Journal* en fait foi: « J'ai d'abord appelé auprès de moi quelques-uns de mes Supérieurs locaux qui ont tout de suite abondé dans ce sens . . . Tous m'ont assuré qu'il n'y aurait qu'une voix pour accueillir une si belle proposition.

« Fort de cette opinion, et avant même d'avoir reçu la réponse de toutes les maisons que je consulterai par la voix des Supérieurs locaux, je me hâte d'écrire à M<sup>sr</sup> l'évêque de Montréal dans la crainte qu'incertain de mon assentiment il s'adresse à quelqu'autre Congrégation qui ne laisserait certainement pas échapper l'occasion de former sous de pareilles auspices un établissement si intéressant. J'écris donc aujourd'hui même à M<sup>sr</sup> l'évêque pour lui annoncer que j'accepte la proposition qu'il m'a faite à son passage à Marseille et que j'attends à son retour pour convenir des arrangements qu'il y aura à prendre définitivement <sup>56</sup>. »

La réponse des maisons se fit prompte et enthousiaste: « Il faudrait les enregistrer toutes tant elles sont édifiantes . . . Ce sera une belle page pour notre histoire. On verra l'esprit qui anime cette Congrégation ignorée et quel est le dévouement de ceux qui la composent. Je défie les Ordres les plus réguliers et jouissant de l'estime la plus méritée dans l'Église de fournir un plus bel exemple. Qu'on lise les lettres . . . et l'on jugera si l'esprit de Dieu anime ces âmes, si elles comprennent les devoirs de leur

<sup>55</sup> RAMBERT, O.M.I., *Vie de M<sup>sr</sup> de Mazerod*, vol. II, p. 94.

<sup>56</sup> *Journal de M<sup>sr</sup> de Mazerod*, 16 juillet 1841.

saint état, si le zèle pour le salut du prochain, le dévouement à l'Église et l'amour pour la Congrégation est l'apanage commun de notre famille <sup>57</sup>»

Voici la lettre qui partit ce jour-là pour la Ville éternelle:

Évêché  
de  
Marseille.

Marseille, le 16 juillet 1841.

Monseigneur,

« Je n'ai point négligé la grande affaire qui vous tenait tant au cœur et à laquelle certainement je ne pouvais rester indifférent. Conformément à votre désir, je m'en suis occupé activement. Je m'empresse de vous faire connaître le résultat de mes démarches. Comme il s'agissait d'une Mission extraordinaire, j'ai cru devoir consulter la Congrégation, la réponse affirmative a été unanime, il ne s'agira plus que de choisir parmi ces hommes de bonne volonté et de dévouement, et c'est ce que nous ferons à votre retour, quand nous nous entretiendrons de nouveau sur cet objet.

« Je n'ai pas besoin de vous rappeler, Monseigneur, que c'est chez moi que vous devez descendre. Je vous attends avec l'impatience d'un cœur tout fraternel, agréez-en l'assurance ainsi que des respectueux sentiments avec lesquels j'ai l'honneur d'être,

« Monseigneur,

Votre très humble et très obéissant serviteur,

C. J. EUGÈNE, Évêque de Marseille <sup>58</sup>.

Quelle fut la réaction chez monseigneur Bourget quand il reçut cette lettre?

« J'ai reçu, écrit l'évêque, cette nouvelle avec le plus vif intérêt, parce que l'établissement de ces Missionnaires chez nous, nous mettra en rapport très intime avec le très digne Évêque de Marseille, qui est vraiment un homme à grandes œuvres, et nous procurera le moyen de transporter chez nous peu à peu le bien qui se fait si heureusement chez lui. Veuillez bien dire pour cela un *Te Deum*, en attendant que nous puissions chanter

<sup>57</sup> Journal de M<sup>gr</sup> de Mazenod, 24 juillet 1841.

<sup>58</sup> *Lettres*, tome IX. p. 401

ensemble ce cantique d'actions de grâces pour tous les bienfaits qu'il plaît à Dieu de nous accorder. Ce Dieu de bonté bénit vraiment mon voyage au-delà de tout ce que je pouvais espérer <sup>59</sup>. »

Le Père Tempier, sans doute à la demande de monseigneur de Mazenod, écrivit à son tour à monseigneur Bourget. Mais soupçonnant que l'évêque de Montréal aurait pu avoir quitté Rome avant de recevoir la lettre d'acceptation du supérieur général, et ne l'ayant pas vu à Marseille, il adressa la lettre à Lyon, par où devait passer le vénérable destinataire:

Évêché

Marseille, le 26 juillet 1841.

de

Marseille.

Monseigneur,

« J'espère que la lettre que vous a adressée à Rome, il y a dix ou douze jours, Monseigneur l'Évêque de Marseille pour vous dire, Monseigneur, qu'il était en mesure de vous donner les ouvriers apostoliques que vous lui aviez demandés pour votre diocèse, à votre passage ici, vous sera parvenue dans la Ville-Sainte avant votre départ de cette ville; mais dans la crainte que vous ne fussiez déjà parti de Rome, quand cette lettre y est arrivée, je prends la liberté de vous écrire la présente et de vous l'adresser à Lyon, par où Votre Grandeur devait passer, afin de vous donner, dans tous les cas, l'assurance de cette disposition de la part de M<sup>gr</sup>, et vous dire en même temps, qu'il n'y a aucun des membres de la famille à laquelle j'appartiens, qui n'ambitionne le bonheur d'aller travailler sous vos auspices à la conversion des bons Canadiens ou des peuplades sauvages de votre diocèse.

« Nous avons retenu ici le calice, l'ostensoir et la chasuble que nous avons pour le Chef de la Tribu de la Grande-Tortue, d'après la promesse que vous voulûtes bien faire à M<sup>gr</sup>, de retourner par Marseille pour conclure l'affaire qui nous intéresse tous, sans cela je vous aurais adressé ces objets à Lyon.

<sup>59</sup> *Lettres*, tome IX, p. 357.



« Je vous prie de vouloir bien agréer l'assurance du profond respect avec lequel j'ai l'honneur d'être,

« Monseigneur,

Votre très humble et très obéissant Serviteur,

TEMPIER, V.G. <sup>60</sup>

Quand l'évêque de Montréal revint de Rome à Marseille, le 5 août <sup>61</sup>, « il ne se possédait pas de joie, d'avoir obtenu ce qu'il désirait <sup>62</sup> ». Le lendemain, tout fut réglé avec une entente parfaite <sup>63</sup>.

Le choix des fondateurs de la nouvelle mission, de ces représentants de « notre petite et humble Congrégation, qui déploie son étendard pour la première fois hors des limites de son berceau <sup>64</sup>, se fit avec discernement. Mais « j'aurai de la peine à consoler plusieurs qui espèrent faire partie de la première colonie », écrivait monseigneur de Mazenod, à l'un des élus, quand la liste fut complète <sup>65</sup>.

Les heureux étaient les pères Jean-Baptiste Honorat, désigné comme supérieur, Pierre-Adrien Telmon, Jean-Marie-Fleuri Baudrand et Lucien Lagier.

La date du départ avait été concertée entre monseigneur Bourget et monseigneur de Mazenod durant la journée désormais mémorable du 6 août <sup>66</sup>. Mais la traversée restait soumise aux aléas du calendrier de la navigation; elle devait, à tout événement, s'effectuer au mois d'octobre. C'est le 20 de ce mois que l'*Utica* leva l'ancre dans le port du Havre.

Monseigneur Bourget les avait devancés. Il était de retour à Montréal le 23 septembre. Ce jour-là même, il datait la circulaire dans laquelle il annonçait à ses prêtres: « Vous recevrez sous peu du renfort pour vous aider à porter le terrible poids du ministère qui écrase un grand nombre d'entre vous <sup>67</sup>. »

C'est le 2 décembre que la petite caravane faisait son entrée à l'évêché de Montréal et se mettait à la disposition de l'infatigable monsei-

<sup>60</sup> *Lettres*, tome IX, p. 402.

<sup>61</sup> *Lettres*, de Paris, le 16 août 1841.

<sup>62</sup> RAMBERT, O.M.I., *op. cit.*, p. 98.

<sup>63</sup> Achille REY, O.M.I., *Histoire de M<sup>gr</sup> de Mazenod*, vol. II, p. 108.

<sup>64</sup> RAMBERT, O.M.I., *op. cit.*, p. 98.

<sup>65</sup> Lettre au père Lucien Lagier, O.M.I., 28 août 1841.

<sup>66</sup> Lettre de M<sup>gr</sup> de Mazenod au père Courtès, O.M.I., 11 août 1841.

<sup>67</sup> *Mandement des évêques de Montréal*, vol. I, p. 150.

gneur Bourget. Le père Honorat remit sur le champ au rayonnant évêque une lettre de monseigneur de Mazenod, en date du 28 septembre. Elle disait: « Je ne laisserai pas partir nos chers Canadiens sans les charger d'une lettre qui vous exprime mes sentiments les plus affectueux. Je vous remercie de tout ce que vous avez écrit d'aimable à M. Tempier et à moi, vous avez bien jugé de notre cœur. Nous sommes tous tout à vous, les liens de charité qui nous unissent ne sauraient être plus étroits; aussi c'est avec pleine confiance que je vous confie nos bien-aimés missionnaires <sup>68</sup>. »

En pleine jouissance du « précieux cadeau » venu de Marseille, monseigneur Bourget répondait: « Maintenant que puis-je faire pour vous témoigner ma vive reconnaissance? Je suis tout honteux d'apprendre que vous vous êtes saigné aux quatre membres pour me donner en quelque sorte votre propre substance. Tout en bénissant Dieu de vous avoir inspiré un si généreux sacrifice, je le prie de vous rendre au centuple ce que vous avez fait pour moi et mon diocèse <sup>69</sup>. »

Rien ne saurait mieux clore cette esquisse préparatoire à l'établissement des Oblats à Bytown que ces dernières recommandations d'un père affligé, mais heureux, à ses enfants avant qu'ils aient quitté le sol de la France. A travers sa sollicitude pour les intérêts généraux de la Congrégation et le bien particulier de ses enfants en partance, monseigneur de Mazenod découvre un sens prophétique remarquable dans les événements qui se passent. Chaque mot de la lettre est une perle précieuse qui garde son éclat après plus de cent ans.

Marseille, 9 octobre 1841.

« Mes chers enfants,

« Souvenez-vous bien de tous les avis que je vous ai donnés. Ayez soin de vous. Quand vous serez un peu aguerris en mer, montrez-vous dignes de votre mission dans la traversée, en gardant une attitude grave et apostolique. Souvenez-vous qu'en arrivant, tous les yeux seront braqués sur vous, et que l'on vous jugera d'abord sur l'apparence: on revient difficilement des premières impressions. Que l'on voit en vous des hommes qui marchent à la conquête des âmes, sur la régularité desquels on peut

<sup>68</sup> M<sup>gr</sup> de Mazenod à M<sup>gr</sup> Bourget, 28 septembre 1841.

<sup>69</sup> M<sup>gr</sup> Bourget à M<sup>gr</sup> de Mazenod, 9 décembre 1841.

compter pour l'édification du clergé et du peuple de ce vaste diocèse et de toutes ces contrées.

« Établis chez vous, mettez-vous tout de suite à la règle; n'ayez qu'un esprit . . .

« Je ne sais pas pourquoi je vous rappelle ces choses; je n'ignore pas le bon esprit qui vous anime; mais je jouis de m'entretenir avec vous de nos intérêts communs. Vous savez, du reste, que la réputation et la gloire de la Congrégation sont entre vos mains . . . Vous êtes chargés de l'implanter dans ces vastes régions, car *Montréal n'est peut-être que la porte qui introduira la famille à la conquête des âmes dans plusieurs pays* . . . Mais je devance le temps par la pensée; je ne suis pas prophète, j'ai pourtant toujours été l'homme des désirs, et quelques-uns de mes vœux ont été exaucés et se sont accomplis. Que ceux que j'adresse à Dieu pour vous, mes chers enfants, attirent sur vous toutes les bénédictions célestes, et comblent vos âmes de grâces et de consolations! . . . La Congrégation aura à se féliciter de vous avoir confié son œuvre.

« Adieu, mes chers enfants, je vous souhaite de nouveau un bon voyage, et vous donne *peramanter* et avec effusion de cœur ma bénédiction paternelle,

MAZENOD, Sup. Gén. <sup>70</sup>.

(à suivre)

Henri MORISSEAU, o. m. i.

---

<sup>70</sup> Archives du Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa. Nous reconnaissons que l'étude, *La Naissance des Missions canadiennes*, du R. P. Henri Gratton, O.M.I. (Les *Etudes oblates*, avril-juin 1942), nous a été d'un précieux secours dans la dernière partie de notre travail (H. M.).

# L'homme à la conquête du temps \*

---

Je n'ai pas la prétention de vous apprendre, mieux que d'autres, comment la notion du temps entre dans votre conscience. Et, si vous me demandiez une définition claire et simple du temps, je vous dirais que je n'en connais pas. Je m'expose par là à vous paraître le monsieur qui va parler d'une chose qu'il ignore ou qui n'existe pas.

Rassurez-vous! Sur l'existence du temps, il n'y a pas de contestation possible pour nous, puisque nous vieillissons avec une infailibilité qui nous mène dans la tombe. Quant à mon ignorance, je la supporte en la partageant avec d'autres. C'est aux philosophes comme Aristote, Newton, Kant, d'Alembert, Poincaré, Einstein, Bergson, qu'il faut laisser le soin de débrouiller la question du *temps absolu*, indépendant de nous-mêmes. Pour moi, je crois que l'on peut se contenter d'identifier le temps absolu avec l'éternité sur laquelle nous n'avons aucune prise, et que ce serait vider le mot éternité de son contenu que d'essayer de le réduire à notre échelle.

On peut tout de même prétendre qu'il y a deux sortes de temps: l'un est extérieur à nous, celui dans lequel se déroulent les phénomènes célestes sur lesquels notre action est absolument nulle; l'autre temps est intérieur et peut se dire biologique, mais, comme nous pouvons lui faire subir des variations par la volonté, l'éducation ou l'ambiance, il ne peut être accepté comme réel pour tous les individus.

Parce qu'il est heureusement doué de *mémoire*, l'homme s'est aperçu de la périodicité de beaucoup de phénomènes, et le retour consécutif de deux états semblables à des moments différents du jour ou de la nuit l'a obligé à concevoir la *durée* qui s'écoule avant et après. Peut-être sans s'en rendre compte avec autant de clarté que l'homme civilisé, le primitif doit

\* Conférence faite le 10 octobre 1943 devant la Société des Conférences de l'Université d'Ottawa.

avoir eu une notion très forte du rythme, puisque cette loi marque ses effets de répétition dans la musique, dans la danse, et se trouve graphiquement exprimée sur les murs des cavernes où des motifs sont peints par des lignes alternativement montantes et descendantes.

C'est lorsqu'il s'agit d'exprimer la loi du rythme, pour donner une mesure à la durée qui sépare deux états de conscience ou deux phénomènes, que les difficultés commencent pour comprendre ce que c'est que le temps.

Il est établi qu'en dehors de notre conscience on ne peut pas démontrer l'existence du temps, ou mieux, d'un écoulement de la durée. Pour essayer de comprendre plus à fond, comparons la notion d'espace à celle du temps. Il est assez simple de prendre contact avec l'espace parce qu'il est matériellement représenté par l'étendue, laquelle est facilement perceptible par des impressions sensorielles. Par exemple, pour venir à Ottawa j'ai été obligé de parcourir une certaine distance, donc me déplacer dans l'étendue. Au cours de ce voyage, j'ai été impressionné par des sons, des formes, des couleurs, des odeurs; j'ai vu des champs, des rivières, des maisons, des gens; j'ai entendu des voix, des cloches, des bruits; j'ai senti l'odeur de la gare, la fumée de la locomotive, celle du tabac, la fraîcheur de la nature, etc. Mais je n'ai ni vu, ni entendu, ni senti, ni touché le temps. Je pourrais conclure par mes sensations visuelles, qui sont les plus propices à me mettre en relation avec les choses qui sont extérieures à moi-même, que les objets qu'il m'a été possible de voir, n'étant pas les mêmes, c'est qu'ils doivent être situés en des lieux différents. Ces lieux sont séparés par une distance sur le sol ou sur l'eau, ou dans l'air. Si je veux alors savoir quelle est l'étendue de cette distance et que j'ai déjà acquis dans ma conscience la notion de la quantité concrétisée par le nombre, j'inventerai l'opération de *mesure*. Si je suis un primitif sachant compter, je mesurerai la distance par le nombre de mes pas qui me portent d'un point à l'autre. Si je trouve que mes pas sont trop incertains, je prendrai comme étalon de mesure quelque partie de moi-même qui soit plus fixe, la longueur de mon pied, et je mettrai mes pieds bout à bout pour mesurer en marchant jusqu'au jour où, plus fin, je couperai un morceau de bois à la longueur de mon pied afin d'évaluer combien de fois cette longueur est contenue dans la distance que je veux mesurer. Mais,

pour le temps, je ne l'ai pas trouvé, je ne l'ai pas concrétisé, et je suis incapable de couper en petits morceaux la durée que tout de même je perçois, puisque je me souviens d'*avant* mon départ de Montréal et d'*après* mon arrivée à Ottawa. Mes états de conscience intermédiaires entre avant et après existent et sont dans ma mémoire à l'état de souvenir.

Il a tout de même été nécessaire de mesurer la durée afin que l'on puisse s'entendre pour organiser la vie en société et prendre au moins quelques rendez-vous fixant la rencontre au même instant. On ne pouvait pas se fier aux moments perçus par les propres sensations organiques de chacun; dire, par exemple, nous nous rencontrerons à l'instant où nous aurons tous soif ou envie de dormir! Force fut de prendre un système de référence plus indépendant de l'homme lui-même. Vous savez que les corps célestes se prêtent à merveille pour nous donner des points de repère dans l'espace et il est arrivé cette chose extraordinaire que *le mouvement* a pu s'identifier avec *le temps* au point d'en permettre la mesure. Le temps, chose abstraite, peut en effet *s'évaluer* au moyen du mouvement, chose concrète. Il suffit que le mouvement soit uniforme et sans variation. Le moyen de mesurer le temps devint donc, par cette identité, une simple affaire de mécanique; mécanique céleste d'abord, mécanique terrestre ensuite.

Nous ne nous étendrons pas sur les moyens de mesurer le temps, ou plus exactement d'en évaluer la durée. Je vous remets seulement en mémoire que c'est grâce à l'emploi du premier et du plus simple des instruments pouvant servir aux observations astronomiques, le *gnomon*, que l'on a pu résoudre le problème de fixer le temps. Ce que les anciens ont fait avec le gnomon tient du prodige. Cet instrument est formé par une tige plantée verticalement sur un sol plat, horizontal. Remarquez que cette verticale peut être donnée par un obstacle naturel, la pointe d'une montagne ou d'un rocher, un arbre, tout ce qui peut projeter une ombre sur le sol lorsque le Soleil l'éclaire. La tige étant de longueur fixe, vous comprenez facilement que l'ombre sera nulle si les rayons du Soleil tombent verticalement sur l'extrémité, et que la longueur ainsi que la direction de l'ombre subiront des variations en relations toujours identiques suivant les déplacements du Soleil. Particulièrement, la longueur de l'ombre du gnomon sur le sol devint en un lieu, le moyen de fixer le

même instant dans le temps. Et l'on se donnait rendez-vous quand l'ombre du gnomon aurait 3 pieds ou six pieds. La géométrie permit vite aux hommes de diviser le jour en intervalles d'égale durée. En plaçant un trou à l'extrémité du gnomon, ou bien en en disposant deux éloignés d'une certaine distance, on pouvait faire des visées sur les astres répartis sur la voûte céleste afin de fixer le temps la nuit. Mais, pour les jours ou les nuits sans Soleil ni étoiles, les jours de pluie, les hommes durent inventer les clepsydes, ou horloges à eau, et les sabliers en attendant que Galilée découvrit les lois du mouvement pendulaire.

Inlassablement, sans pendule, la notion du temps nous est aussi fournie par la répétition à des intervalles de durée en apparence égaux de quelques phénomènes physiologiques comme la faim, le sommeil. Or, ces phénomènes peuvent se ramener à d'autres beaucoup plus simples qui ont pour siège la cellule vivante, d'où une notion organique du temps que quelques auteurs veulent prendre pour fondamentale parce qu'elle nous est interne, donc plus saisissable. Ce n'est là qu'une apparence.

Du point de vue de la science, il n'y a pas de phénomène physique, chimique ou biologique rigoureusement *instantané*. Tous ont une certaine durée qui peut être extrêmement grande à cause surtout des nombreux facteurs qui peuvent provoquer des variations dans le déroulement d'un phénomène.

Les phénomènes biologiques, même lorsqu'on peut les ramener à des réactions chimiques simples, comme les oxydations dans la cellule, ne s'accomplissent pas du tout dans le même temps, rigoureusement parlant, chez tous les individus. Il n'est pas intéressant alors de vouloir chercher à éclairer la nature du temps en nous adressant aux réactions biologiques et, même si l'on peut pousser jusqu'à l'existence d'un temps chimique ou physico-chimique, il ne paraît pas que nous puissions l'encadrer dans plus de rigueur que nous en fournit le temps mesuré par le moyen des phénomènes astronomiques dont nous connaissons bien les variations qui sont suffisamment grossières par la nature même des choses.

On fait généralement bon marché du temps psychologique, encore plus relatif que le temps biologique ou physiologique. Prenez la même durée, mesurée par exemple par le nombre de minutes durant lesquelles cette causerie va se faire. Pour ceux que j'aurai le regret d'ennuyer, le

temps paraîtra très long; pour ceux que j'aurai eu l'inestimable chance d'intéresser, le temps paraîtra court. Pour la pendule, c'est un temps identique dans les deux cas. Pour moi, ce temps est long à cause de la fatigue qui résulte de l'effort que je dois faire pour vaincre ma paresse naturelle. On peut dire que pour les auditeurs, le temps que je prendrai pour faire ma causerie sera variable et situé entre deux bornes extrêmes représentées, si vous voulez, par les mots « barbant » et « captivant ». Si nous prenions la température du corps de chaque auditeur, on pourrait les classer en trois catégories: ceux qui ont une température normale, ceux dont la température est inférieure à la normale, et les autres qui auraient la fièvre. Chez les fiévreux, l'état « barbant » apparaîtra bien plus tôt que chez les autres parce que, pour eux, le temps se déroule plus rapidement et ils manifestent leur impatience avant l'heure. Essayer de compter en observant la cadence des secondes lorsque vous avez la fièvre, vous arriverez par exemple, à 60 lorsque le chronomètre marquera 40; la durée vraie du temps paraît alors interminable. Tandis que si vous faites de l'hypothermie, le chronomètre indiquera 60 et votre comptage flanera encore vers 45 ou 50. En psychologie on dit même que le temps se dilate ou se contracte selon la richesse de son contenu. Observation très pertinente pour nous si nous savons en profiter par des activités. Vous savez aussi que la douleur prolonge l'impression du temps et que la joie la raccourcit. Le monsieur qui est assis sur des épines trouve le temps bien long, celui qui est confortablement assis dans l'onctuosité d'un bon fauteuil en compagnie d'amis joyeux, trouve que l'heure de la séparation arrive bien vite. L'action des stupéfiants sur notre estimation du temps est très marquée; il nous apparaît dilaté. Les fumeurs d'opium et les mangeurs de hachisch ont fortement l'impression d'avoir vécu plusieurs années en quelques heures. Je n'insiste pas davantage sur ces phénomènes qui ne sont pas directement liés à l'objet de ma causerie.

Le grand Newton avait pensé trouver un *temps absolu* qu'il identifiait avec le mouvement absolu représenté par les forces centrifuges issues des mouvements de rotation. Mais pour prouver cette hypothèse, il fallait admettre l'existence d'un *éther* immobile servant de repère au mouvement afin de permettre de fixer un temps zéro coïncidant avec un mouvement nul. Pendant longtemps, la physique classique s'est servie de la



conception de l'éther pour appuyer ses démonstrations. Aujourd'hui, toute la physique s'explique sans avoir besoin de faire appel à l'hypothèse d'un éther immatériel. La théorie de la relativité généralisée, de Einstein, se passe de l'éther et pose en principe la relativité de n'importe quel mouvement, ce qui implique la relativité du temps pour lequel on ne parvient pas à trouver de repère *fixe* pouvant satisfaire les physiciens, ou même notre faible entendement. Quand on dit fixer le temps zéro à l'origine de monde, on est conduit à admettre l'éternité car, si le Créateur du monde n'était pas revêtu de l'éternité, il faudrait lui donner un âge, donc repousser le temps. Véritablement, ces choses dépassent tout simplement notre raison et il est plus sage d'admettre que notre ignorance est foncière. Une explication chimique ne semble pas plus rationnelle qu'une explication physique, mais elle est plus attirante, si l'on identifie encore le temps et le mouvement. Les réactions chimiques qui s'accomplissent avec une certaine vitesse se ralentissent beaucoup lorsque la température s'abaisse et l'on *admet* qu'à la température du zéro absolu,  $-273^{\circ}$  C. ou  $-459^{\circ}$ , 4 F., l'agitation moléculaire nécessaire à toute réaction est rigoureusement nulle. On pourrait donc saisir, au zéro absolu, un mouvement zéro incluant un temps zéro. Mais ce n'est là qu'une apparence valable pour les phénomènes chimiques et biologiques élémentaires. D'abord, on ne sait pas si les mouvements intra-atomiques et celui des électrons qui entourent le noyau des atomes sont vraiment nuls au zéro absolu de température. Il ne semble pas même y avoir de raison théorique à cela. Et puis, même si un être ou organisme vivant peut être « congelé » totalement (des expériences prouvent que la vie peut être tellement ralentie qu'elle paraît suspendue, à de très basses températures, comme dans de l'azote liquide à  $-195^{\circ}$  C. ;  $-383^{\circ}$  F.) sans perdre la vie, cela ne signifie pas du tout que le Temps, avec un grand T, soit arrêté. L'organisme congelé ne vieillira pas, mais les autres qui n'auront pas été soumis au même traitement auront des cheveux blancs ou seront trépassés et les choses inanimées auront subi les altérations du vieillissement.

Pierre Curie avait pensé trouver un étalon absolu de la durée dans la vie moyenne de l'atome du radium qui se désintègre spontanément pour nous sans que nous sachions encore accélérer ou ralentir ce phénomène qui se déroule dans le temps avec une rigoureuse inflexibilité selon une

loi connue. Il n'y aurait eu qu'à diviser en parties convenables pour nos besoins la durée de vie du radium jusqu'à sa transformation en plomb. A notre époque de trouvailles sensationnelles, on n'est pas très certain qu'il nous soit impossible de modifier le phénomène de la désintégration. Si l'on y parvenait, cela enlèverait toute valeur à la conception d'un temps absolu représenté avec la durée de vie du radium comme étalon.

Faute de mieux, et ce n'est pas si mal, les terriens que nous sommes ont choisi, pour fixer le temps, la durée de rotation de la Terre sur elle-même en prenant le Soleil pour point de repère. Afin d'éviter de trop nombreuses corrections à faire au jour solaire vrai, c'est-à-dire au temps qui s'écoule entre deux passages consécutifs du Soleil au méridien, et qui est variable, les astronomes ont imaginé un Soleil fictif, ou Soleil moyen, ayant la même durée de révolution que le Soleil vrai par rapport à nous, mais se mouvant avec une vitesse uniforme. Le jour moyen ainsi compté donne l'heure moyenne, reliée à l'heure vraie par ce que l'on nomme l'équation du Temps. Le temps est donc uniforme pour tous et sa fixation est parfaitement adéquate à nos besoins. N'oublions pas, toutefois, que le temps psychologique, celui de nos états de conscience, est sujet à des estimations individuelles soumises à toutes sortes de variables biologiques et psychologiques, je dirais même raciales et mentales. Certains peuples, les Arabes, par exemple, semblent ne pas avoir la notion claire du temps et, si vous demandez aux proverbes, qui passent souvent pour être l'expression de la sagesse des peuples, on ne peut faire autrement que conclure à la relativité du temps pour les hommes; un Anglais vous dira que « le temps c'est de l'argent », tandis qu'un Espagnol énoncera avec grandeur et nonchalance « qu'il n'y a rien de meilleur marché que les jours ». Avouez qu'il est difficile de dire lequel des deux exprime la vérité! Dans son *Traité des sensations*, Condillac d'ailleurs écrit justement: « La notion de la durée est toute relative; chacun n'en juge que par la succession de ses idées; et vraisemblablement il n'y a point deux hommes qui, dans un temps donné, comptent un nombre égal d'instant. Car il y a lieu de présumer qu'il n'y en a pas deux dont la mémoire retrace toujours les idées avec la même rapidité. »

En résumé, il est une certitude à laquelle tous les penseurs se rallient, c'est que le temps est insaisissable. Mais alors, moi qui veux vous

parler de la conquête du temps, je suis fort mal en point, car pour conquérir une chose, c'est-à-dire s'en rendre maître et la plier à sa volonté ou à sa fantaisie, il faut, me direz-vous, que la chose ait une existence propre.

Heureusement, cette position étrange n'a rien de définitif ou d'irréductible. Pour en sortir, faisons simplement une pirouette sur le tapis feutré de la philosophie. Quand on dit « l'histoire se répète dans le temps », cela n'a pas de sens; tout au plus peut-on prétendre que l'histoire se renouvelle au cours des temps. Les motifs qui conditionnent les faits historiques peuvent être identiques, mais leur déroulement n'en peut pas être le même, puisque le temps a changé. Tandis que si je plonge un bâton dans l'eau, vous savez qu'il m'apparaîtra brisé par suite du phénomène de la réfraction; il en était rigoureusement ainsi à l'époque où vivait Archimède ou Descartes. La réfraction des rayons lumineux, phénomène purement physique, est indépendante du temps, elle ne saurait *évoluer*, alors que l'explication donnée par l'homme s'est modifiée et que la loi qui régit le phénomène n'a pas été découverte avant Descartes. Tout ce qui est humain est donc variable dans le temps. Cette variabilité rend complexe la compréhension des phénomènes de l'économie et de la sociologie et fait aléatoire toute prévision de leur déroulement futur, car « il suffit d'un seul homme pour changer la face du monde »: Jésus-Christ l'a prouvé dans le bien; Hitler dans le mal.

Il est indubitable que notre perception de toute durée est liée à la reconnaissance du mouvement. C'est un axiome à retenir: toute durée est accompagnée d'un mouvement et il n'y a pas de mouvement sans durée. Il est facile de démontrer que toute sensation de durée nous est donnée avec et au dedans d'une sensation de mouvement. C'est depuis Aristote que l'on définit le temps comme la mesure du mouvement, et c'est peut-être la meilleure façon de le faire pour nous, car on ne peut pas évaluer des laps de temps sans recourir au mouvement.

Aristote a été loin lorsqu'il a dit dans sa *Physique* que « le temps est le nombre en mouvement ». Cela implique l'idée d'incommensurable, puisque la suite des nombres est illimitée; cela invite à mesurer le temps par un mouvement discontinu, car dans l'esprit d'Aristote, il s'agissait de nombres entiers, 1, 2, 3, 4, et, sans cette convention, il ne nous serait pas possible de « saisir » un instant donné, car on peut fort bien

concevoir que la durée, donc le temps, a un écoulement absolument continu, même si les phénomènes physiques les plus fondamentaux sont marqués par le discontinu de la constitution de l'énergie et de la matière. Le mouvement qui doit servir à la mesure du temps doit être rigoureusement uniforme, donc animé d'une même *vitesse* à tous les instants. Voilà que la vitesse s'introduit aussi dans la considération du temps! Vous voyez que cela se complique pour notre pauvre cerveau et l'on aboutit à un cercle que l'on qualifie bêtement de vicieux parce que nous ne pouvons y échapper. En effet, comment vérifier si un mouvement est uniforme, puisque le mouvement uniforme est défini « celui qui parcourt les espaces égaux dans des temps égaux »?

Ne pouvant saisir *le temps tout seul*, on a voulu poser le temps dimensionnel et dire: le temps est une quatrième dimension. Cela ouvre des horizons nouveaux, mais ne simplifie en rien la question. Remarquons cependant que le temps-dimension présente une particularité singulière: il est irréversible. C'est une dimension à sens unique. Certes, on peut considérer le *passé*, mais on ne peut y revenir en fait; tandis que nous pouvons nous déplacer, aller, venir, revenir au même point de l'espace. L'espace existe, on peut le découper en morceaux et il peut faire l'objet d'une possession: la propriété. Le mouvement aussi existe. Je peux en créer et l'arrêter à ma volonté. Pour parcourir un certain espace, il faut faire intervenir un mouvement et, comme ce mouvement a une certaine *durée* dans l'espace, je peux dire que la durée, ou le temps, *c'est physiquement de l'espace qui a changé de nom*. Paul Janet, dans son livre *L'évolution de la mémoire et la notion du temps* (1929), déclare « qu'on est obligé de mélanger perpétuellement le temps avec l'espace, parce que l'espace est clair et que le temps ne l'est pas, et que c'est le seul moyen que nous ayons à notre disposition pour faire un récit intelligible ».

Mais, ce n'est pas parce que nous sommes parvenus à mesurer le temps par des moyens détournés, puisque nous ne pouvons pas faire pour le temps comme pour l'espace, superposer des fragments de durée, que nous pouvons dire que le temps est une réalité objective.

Faire la conquête du temps peut donc se résoudre physiquement à faire la conquête de l'espace. Nous voici sur un terrain plus solide et fort nettement apparent, l'espace! Grâce au mouvement, nous allons pouvoir

faire la *conquête indirecte du temps*. Ce sera une conquête réelle du temps, bien que celui-ci n'existe pas, car, en raccourcissant l'espace il nous devient possible de mettre un plus grand nombre d'événements dans la même durée, autrement dit, de vivre plus vite. Je vous concède que c'est de la goinfrerie. Rassurez-vous! ce n'est pas vous promettre le bonheur parfait et je vous assure que, dans l'ensemble, l'humanité est atteinte de la folie de la vitesse. On dit folie, parce que l'homme qui va vite est exposé à plus d'accidents; mais remarquez que ce n'est pas la vitesse qui est dangereuse, c'est plutôt sa diminution lors de l'arrêt plus ou moins brusque du mouvement.

Jouer avec la vitesse des mouvements pour maîtriser le temps a d'ailleurs été un des grands moyens auxquels les poètes et les imaginatifs de la littérature ont eu recours pour échafauder des romans passionnants ou inquiétants. Sans m'étendre longuement sur ces conquêtes littéraires du temps, il est intéressant de relever quelques *procédés* employés dans les livres pour arrêter, accélérer le temps ou le faire rétrograder pour vivre le passé. Les romanciers ou les conteurs ont utilisé d'abord simplement le « merveilleux »: un anneau, le coup de baguette d'une fée. A ce type appartient la *Belle au bois dormant*. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque les esprits eurent fait connaissance avec l'idée d'évolution, Sébastien Mercier se risqua à écrire l'*An 2440, rêve s'il en fut jamais*. Son héros s'endormit dans une discussion avec un vieil anglais! (Je ne suis pas un vieil anglais et j'espère ne pas exercer ce pouvoir sur tout mon auditoire.) Il se réveilla sept cents ans après. Voilà donc le *sommeil*, considéré comme l'arrêt de la vie, utilisé pour permettre au temps de s'écouler, l'homme se mettant à l'abri du vieillissement. Mais l'auteur ne nous dit rien du sommeil ni du moyen employé pour réveiller son héros. Au contraire, plus près de nous, Wells essaye de nous expliquer, dans *Quand le dormeur s'éveillera*, comment les tissus du dormeur se conservent et la gradation qui marque le recouvrement de ses facultés au réveil. Encore aux prises avec le réveil, nous trouvons le même Mercier dans *Songes et visions philosophiques*, qui est une suite d'entretiens avec la momie de Sémiramis. Cette idée a travaillé un peu les esprits, puisqu'elle fut exploitée par Edgar Poe dans *Some words with a Mummy*, et par Conan Doyle dans une nouvelle. Poe, par contre, explique que la momie a recouvré ses facultés en ressus-

citant sous l'action de courants électriques. Au fur et à mesure que la science se développe, les littérateurs s'en servent, tel Edmond About dans *l'Homme à l'oreille cassée*. Partant de faits expérimentaux sur la fausse mort des infusoires (les rotifères) desséchés et soumis au froid, About fait refroidir et dessécher son colonel Fougas par un savant allemand en 1813, et c'est un savant français qui le réveille en 1859. Fougas, qui a suspendu l'effet du temps, apparaît avec la fougue juvénile de ses vingt-six ans et retrouve dans la vie ses camarades qui ont vieilli. Autre refroidissement pour arrêter les effets du temps dans *l'Ancêtre* de Victor Fournel, paru en 1881. Un noble s'est fait embaumer vif et congeler en 1668 et on le réveille le 1<sup>er</sup> avril 1879. C'est « l'astrologue du roy » qui lui a conseillé de se réveiller en poisson d'avril, à l'aide du liquide contenu dans une fiole pendue à son cou. Durant les deux cents dix ans que le phénomène n'a pas vécu, beaucoup de choses ont changé, sauf, dit-il, « le caractère des femmes ». Serait-ce là l'éternel féminin? car Jean René de Givray, le héros de *l'Ancêtre*, est dégoûté du siècle après la fréquentation d'une « perfide beauté »!

Avec le temps, le vrai, on gagne en originalité dans les romans. À Henry Cochin (1881) nous devons le *Manuscrit de Monsieur C.-A.-L. Larsonnier*. Le brave homme voit le temps qui recule au lieu d'avancer. Sorti de chez lui à 9 heures, il arrive à l'Institut à 9 heures moins un quart, et tout s'avance à reculon. Il retrouve sa femme morte depuis quelques années, mais cet état psychique est reconnu et Larsonnier termine ses jours dans un asile de fous. Cela ne lui a pas réussi d'aller à l'envers du temps.

En 1887, Edward Belamy dans *Looking backward* (regard en arrière) fait « mesmériser » un riche Bostonien qui veut échapper aux insomnies et, entre 1887 et l'an 2000, Julien West vit endormi en léthargie dans une chambre incombustible d'où on finit par le tirer après des travaux d'excavation. Ce qui l'étonna le plus fut de constater qu'en l'an 2000, à Boston, les gens sortaient sans parapluie les jours de pluie! Remarquons ici qu'Edgar Poe avait déjà utilisé le magnétisme animal, ou mesmérisme, dans le *Cas de Mr. Valdemar*, puisque le magnétisme servit à retarder la mort. Bellamy, qui avait fait avancer le temps pour son héros, fut en quelque sorte contredit par le dessinateur Robida qui, dans

*l'Horloge des siècles* rétrograde le temps. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un raz de marée et des tremblements de terre font que la Terre se met à tourner à l'envers. Première manifestation du mouvement rétrograde dans la littérature. Le temps et les horloges vont à rebours. Les gens qui ont survécu au cataclysme ne vieillissent plus, ils rajeunissent ! La naissance est le terme final de la vie. Il y a des philosophes qui fondent un journal : *En Arrière*, journal du vrai progrès, organe du comité rétrograde dont le programme est de hâter le retour à l'âge de pierre. Je vous fais grâce des singularités de l'ouvrage. Lisez-le plutôt si vous pouvez le trouver. Pour les époux, par exemple, Robida place la lune de miel vers la fin de la vie ; ce qui, d'ailleurs, peut n'être pas tout à fait invraisemblable.

Sur l'autre côté de la pente se place l'existence d'Hippolyte Dufresne, d'Anatole France, au cinquième chapitre de *Sur la pierre blanche*. Endormi en 1903, Dufresne se réveille en l'an 2270 de l'ère chrétienne sous la Fédération des peuples. Il n'a fait qu'un rêve, dit-il, sans savoir comment ; mais il connaît tous les trucs qui ont été employés par les littérateurs pour déjouer le temps, puisqu'il différencie son cas de celui du colonel Fougas, du sommeil utilisé par William Morris dans *News from Nowhere* et surtout qu'il dit n'avoir pas conduit la machine à explorer le temps de Wells.

Avec G. H. Wells, nous pénétrons dans la catégorie des œuvres d'imagination basées sur les données scientifiques et qui, à l'instar des romans de Jules Verne, font figure d'anticipation. Wells a écrit deux romans sur le sujet du temps. Le premier, *The Time Machine*, ou la *Machine à explorer le Temps*, écrit en 1895, est une sorte de chef-d'œuvre. L'autre, *The Sleeper Awakes* (*Quand le Dormeur s'éveillera*) (1899), est moins neuf dans sa structure, puisqu'il s'apparente beaucoup avec *L'Homme à l'oreille cassée* et qu'il s'agit encore d'un homme endormi, bien que l'auteur ait tenu compte d'une biologie plus avancée que celle de l'époque d'Edmond About.

Wells a exposé dans le *National Observer*, en 1894, la théorie au moyen de laquelle il a conçu son voyage dans le temps. La machine inventée par le héros de Wells procure l'avantage d'aller en avant ou en arrière dans le temps aussi loin qu'on veut vers le début de l'humanité ou dans l'avenir lointain, tout en pouvant se reposer dans le présent. L'in-

vention repose sur une conception savante qui assimile le temps à une quatrième dimension. Dans l'introduction de son livre, Wells fait des comparaisons entre la notion du temps et celle d'espace linéaire. Il pose, non sans subtilité, que le point géométrique n'a pas d'existence réelle; ainsi serait le présent qui peut, comme le point géométrique, se déplacer le long de la ligne du temps, en avant ou en arrière. Il prend en exemple le portrait d'un homme à huit ans, un autre où il a quinze ans, un autre portrait du même homme à dix-sept ans, un autre à vingt-trois ans et ainsi de suite. Chacun de ces portraits, dit Wells, ou mieux, son héros, représente une section tridimensionnelle, pour ainsi dire, de son être quadridimensionnel, lequel est une chose fixe et inaltérable. Avouez que c'est plein d'astuce. Cela implique un déterminisme rigoureux, mais qui n'a rien d'antiscientifique, bien qu'il soit difficile de se faire à l'idée que notre devenir est absolument déterminé et que le futur à vivre est aussi bien agencé que le passé vécu et observé. Wells continue en remarquant que le temps, étant assimilable à une dimension comme longueur, largeur ou hauteur sur lesquelles nous savons nous déplacer, il n'y a pas de raison pour que l'on ne découvre pas un jour une machine qui nous permette des déplacements le long de la quatrième dimension temps, puisqu'on en a bien trouvé pour augmenter notre ascension perpendiculaire. C'est ici que le raisonnement devient spécieux sans être illogique par rapport à l'hypothèse d'une quatrième dimension. Remarquons d'ailleurs que les géométries non euclidiennes sur lesquelles Wells s'appuie envisagent plus de quatre dimensions et disons qu'aujourd'hui, la conception d'un *espace courbe* peut fort bien laisser croire qu'il n'est pas impossible que le temps nous conduise en un lieu de l'Univers où nous sommes déjà passés. Quand je dis nous, j'exagère un peu . . . Et, pour conclure sans faire une analyse du livre de Wells, ni démonter sa machine à explorer le temps, disons qu'il ne faut pas se méprendre en identifiant les symboles avec la réalité, lorsque dans l'ordre logique pur on jongle avec des symboles pour acquérir des choses transcendantes.

Toujours dans la littérature, signalons les fantaisies de G. de Pawloski à propos du temps, dans le *Voyage au pays de la quatrième dimension*. Là, comme ailleurs, des transpositions permettent aux auteurs des



critiques, des fantaisies ou des ironies parfois cruelles sur la vie vécue en leur époque.

En 1917, André Billy a renouvelé le genre des voyages dans le temps avec la *Malabée*, qui est une plante dont on peut faire des boulettes qui posséderaient la propriété, lorsqu'on les avale, de rendre le passé si présent que le présent est anéanti. C'est un peu comme le chanvre indien ou haschish en confiture.

Vous voyez que la plupart des romanciers donnent un support scientifique ou réel à leurs élucubrations qui parfois sont amusantes, telles celles que l'on a mises en scène en 1920 au Châtelet, à Paris, et où Jacquin et Gorne font endormir sous une cloche à melon, le petit bourgeois Pirouette qui veut échapper aux persécutions additionnées de sa femme et de sa belle-mère. Pirouette dort cent ans et, lorsqu'en l'an 2020 on le réveille, tous les membres barbus à lunettes de l'Académie des Sciences de l'époque assistent à l'opération. L'un d'eux prononce: « Chut! messieurs, écoutez! Nous allons entendre la voix du passé et savoir à quoi pensaient les gens il y a un siècle. » En bâillant, Pirouette se réveille et, sans même ouvrir les yeux, il se met à parler, fredonnant: « C'est une gamine charmante . . . charmante! . . . »

Toujours en suivant les progrès de la science, les romanciers nous entraînent dans le fantastique. L. Deslinières et J. Marc Py présentent la *Résurrection du D<sup>r</sup> Valbel*, en 1921, qui s'est endormi avec l'aide d'un sérum de son invention. Puis, en 1929, H. Bernay nous a donné l'*Homme qui dort cent ans*. Son D<sup>r</sup> Jack Trundle s'étant rendu compte que seuls les organismes inférieurs résistent aux froids prolongés, il trouve le moyen original de recourir au ralentissement des battements du cœur. Ce ralentissement permet au client, René La Taillade, de se faire endormir en 1922, à 25 ans, et de se réveiller en 2027, n'ayant biologiquement que 28 ans! Ça, c'est un désastre, car le pauvre type, comme dans un roman qui se respecte, tombe amoureux. Que vouliez-vous qu'il fit? Il convertit sa compagne au « passéisme » et s'isole dans un coin du monde qui a conservé les coutumes de 1927.

Bien d'autres romans ont fait cas de transposition dans le temps, mais tous s'apparentent aux quelques types que nous avons mentionnés. Il reste toutefois à dire deux mots du récit de Camille Flammarion dans

*Lumen*. Le procédé paraît savant comme dans Wells. On peut le qualifier d'*Historioscope*. Un observateur s'est installé dans une étoile lointaine sur le passage des rayons lumineux partis de la Terre depuis un, deux, trois siècles, et il perçoit commodément les événements qui se passaient aux différentes époques. Par contre, reste mystérieux le moyen grâce auquel le curieux s'est transporté dans l'étoile. Parcourir des distances que l'on chiffre en astronomie par des *années lumières*<sup>1</sup> n'avait pas de sens quand Flammarion s'enthousiasmait lui-même sur les utopies qu'il cultivait si magnifiquement pour faire aimer l'astronomie au grand public. Aujourd'hui, je vais m'essayer à vous faire comprendre que des utopies d'hier, pas toutes cependant, sont descendues un peu plus près de nos possibilités humaines et nous allons parler de la Conquête du Temps par l'homme, grâce à la réalisation de vitesses de plus en plus grandes.

Reposons en prémices que, ne pouvant modifier l'écoulement de la durée, ou n'osant pas le faire sur nous-mêmes — ça, c'est un autre problème que celui de contrarier le vieillissement de l'homme — il nous est possible, d'après l'identité de l'espace et du temps, de raccourcir l'espace et d'augmenter le nombre de nos états de conscience dans le temps; ce qui revient indirectement à dilater la durée, donc accroître le temps.

Comprimer l'espace c'est gagner du temps, puisque beaucoup de nos activités ne se font pas sur place et que nous devons nous déplacer d'un point à un autre, ou bien que nous devons transporter pour amener à nous toutes sortes de commodités; ou bien encore, qu'ayant un œil pointé, ou une oreille tendue sur l'univers, source de nos nourritures cérébrales, nous désirons savoir ce qui se passe dans le plus bref délai. Il y aurait bien des choses intéressantes, inquiétantes ou amusantes à dire sur cette multiplicité de nos sensations et de nos états d'âme quotidiens, lesquels, au total, augmentent le rendement de notre vie. Vous pouvez y penser vous-mêmes et comparer votre existence à celle simplement que menait votre grand-père. Je ne dis pas que nous sommes plus heureux, au sens philosophique du mot, et que le bonheur qui circule dans notre être est plus savoureux que dans les époques révolues, mais je pense qu'il est facile de prouver qu'il y a un plus grand nombre d'individus qui peuvent

<sup>1</sup> Je vous rappelle qu'une année lumière est la distance parcourue par la lumière en une année sidérale. La lumière parcourt 300,000 kilomètres ou 186,284 milles par seconde.

profiter de l'accroissement du rendement de la vie collective. Cela peut suffire et vous savez que, si l'on voulait revenir en arrière, nous ne le pourrions pas en fait. N'est-ce pas le chancelier Bacon qui a dit, en parlant de l'humanité: « L'âge d'or est en avant pas en arrière. »

Il y a deux facteurs importants qui interviennent pour déterminer le rendement de la vie. Je ne me livrerai pas ici à des considérations fort inquiétantes qui lient, au point de vue scientifique, le rendement, l'énergie, sa dégradation et l'entropie. Cela peut faire l'objet d'un roman. Tenons-nous-en aux deux facteurs: *durée biologique* de la vie et *densité des actes* exécutés dans le temps. Le premier facteur est l'affaire des médecins, ou mieux, des hygiénistes, si l'on veut bien admettre, avec les mauvaises langues, que la besogne des premiers est de nous faire mourir avec décence. Vous savez que l'on a réussi à faire jouer le facteur hygiène pour augmenter la durée moyenne de la vie des individus. Deux chiffres seulement: en 1900 la durée moyenne de vie était de 49 ans; de nos jours elle est au-dessus de 60 ans. Ce fait statistique et réel pose même le problème de l'utilisation des plus de 60 ans ou de leurs droits à la subsistance. N'y touchons pas.

Le second facteur qui peut nous permettre d'augmenter le rendement de notre existence est fonction surtout de la *vitesse*, et cela est du domaine de la science et de la technique. Nous n'avons pas de moyens d'action sur les vitesses des mouvements qui animent les phénomènes naturels tels que la rotation des astres, la transmission des ondes, la désintégration de la matière, les phénomènes géologiques. Seulement, nous sommes les maîtres des vitesses de tous les engins mécaniques qui sont de création humaine. Par l'accroissement continu des vitesses depuis six mille ans, l'homme, sans s'en rendre compte, fait bel et bien la conquête du Temps.

C'est par l'invention de la roue, environ quatre mille ans avant Jésus-Christ, que s'est ouverte l'ère de la vitesse. Avant la roue, invention d'un génie inconnu, l'homme avait imaginé la *chaussure* ou la *sandale* qui peut être regardée comme le premier véhicule ayant permis d'accélérer la marche en évitant les blessures dues aux petits obstacles, cailloux, épines, etc., ou l'incommodité de la marche sur la glace, la neige, la terre gelée, les sables et pierres brûlantes des régions chaudes. Le second

véhicule de l'homme a été les *échasses*, puis vinrent les patins, les traîneaux, l'ingénieux travois des Indiens d'Amérique du Nord, formé par deux perches dont une des extrémités traîne sur le sol et qui permet de transporter des fardeaux. Mais rien de tout cela ne fut aussi capital au développement de la civilisation que la roue et, malgré toute l'admiration que l'on peut justifier pour la beauté des civilisations de l'Amérique, le fait qu'elles ne connurent pas la roue avant l'arrivée des Espagnols laisse voir une grande infériorité, ou témoigne d'un arrêt arrivé très tôt dans le développement culturel et les facultés inventives.

On place l'invention de la roue dans l'ancien monde, à la période dite fin du néolithique européen. Il y eût d'abord la roue pleine, dérivée vraisemblablement du rouleau (un billot d'arbre), puis les roues à *raies*, roues solidaires de l'essieu ou libres, et le premier véhicule à roues sur lequel nous avons quelque précision remonte à l'an 4000 avant notre ère. C'est la représentation sur un bas-relief d'un char chaldéen à deux roues, tiré par des onagres, le cheval n'ayant été utilisé que vers l'an 2300 avant J.-C. par les Hyksos lors de l'envahissement de l'Égypte.

La vitesse des premiers véhicules à roues tirés par des animaux n'était pas grande. Au troisième millénaire, c'étaient les courriers à cheval qui assuraient les communications rapides telles qu'elles furent dans le service des messageries organisé avec des relais par Zozer-Amérophis, en Égypte, 2600 ans avant notre ère. À partir de ce moment, on peut penser, avec le vicomte d'Avenel, que « la mobilité nouvelle des choses, ses conséquences sur la mentalité des gens constitue une révolution plus profonde que toutes les autres ».

Ne disposant que du cheval, la plus noble conquête de l'homme, au dire de Buffon, pour aller plus vite sur terre, l'homme s'est ingénie, depuis les Romains, à accélérer les relations entre les points éloignés en construisant des routes et en organisant les transports sur terre et sur l'eau. Du point de vue de la vitesse qui nous occupe le plus, les transports par voie d'eau sont les plus lents, bien que, jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, ils furent préférés à l'intérieur des terres aux transports par route, à cause de leur plus grande sécurité. Un grand progrès fut apporté au moyen de transport lorsque l'on substitua, au XII<sup>e</sup> siècle, dans l'attelage du cheval, le collier d'épaule rigide au collier souple attaché au cou de l'animal.

Cette petite invention d'un auteur inconnu — il y en aurait des statues à ériger si l'on voulait dire merci à tous les véritables serviteurs de la civilisation — permit d'accroître la puissance du cheval et de faire l'attelage en file qui permet d'augmenter le nombre de chevaux tirant une voiture.

Dans les temps modernes, l'organisation des transports rapides se place en 1464 quand Louis XI établit par édit (19 juin 1464) un service des Postes pour tout son royaume. Les « charriots branlants » et les « charrettes à chaîne » (genre de suspension pour donner du confort) accomplissaient des parcours de 10 à 14 lieues par jour (24 à 34 milles). On fixait même la vitesse par journée, les journées étant limitées à 12 ou 15 heures. On cherchait plutôt l'amélioration du confort dans les voitures qui furent munies de ressorts au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, mais la vitesse restait celle du cheval, comme tout au premier temps de sa domestication. Vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la vitesse des transports s'accrût un peu grâce à une meilleure construction du réseau routier. Toutefois, lors de la création par la Convention, en 1793, de la malle-poste transportant des dépêches et quelques voyageurs, la vitesse de déplacement était entre 16 et 25 kilomètres par heure (10 à 15 milles à l'heure). La vitesse d'une trottinette, quoi!

L'emploi de la puissance d'expansion de la vapeur comme force motrice pour déplacer un véhicule, d'abord réalisé par James Watt, en 1759, et ensuite par Cugnot en 1770, puis l'utilisation de la force d'explosion de l'air carburé dans le moteur à quatre temps de Beau de Rochas ont ouvert l'ère de la vitesse. Je vous rappelle que la vitesse de déplacement dans l'espace, stabilisée après 6000 ans au maximum de 15 milles à l'heure, a été portée en 100 ans seulement à plus de 500 milles à l'heure. On peut dire qu'il y a eu révolution dans nos transports. La révolution a débuté par l'application de la traction à vapeur sur chemins de fer, à Liverpool en 1829, avec la locomotive de Stephenson. « La Fusée » qui roula seule, à la vitesse de 56 kilomètres par heure (34 milles à l'heure), et de 38 kilomètres par heure (23 milles) attelée à une voiture pesant 4 tonnes. Au XX<sup>e</sup> siècle, la vitesse commerciale des trains de plusieurs wagons ne tarda pas à atteindre, sur certaines lignes, 99 kilomètres par heure, soit 61 milles. Aujourd'hui, les vitesses de 130 kilomètres par heure, ou 80 milles à l'heure, sont atteintes facilement sur les voies fer-

rées. Ces vitesses sont même dépassées sur des voies particulièrement bien préparées et entretenues, grâce aux locomotives aérodynamiques mues par la vapeur, les moteurs Diesel ou les moteurs électriques, puisque l'on sait que le maximum de vitesse sur rail atteint 200 kilomètres par heure, soit 124 milles, pour des trains de plusieurs wagons. C'est déjà un peu fou, mais vous savez que l'on fait beaucoup mieux, d'abord sur route, puis dans l'air. Dans l'eau, les progrès réalisés pour aller vite ont été aussi magnifiques, mais la résistance particulièrement grande de l'eau à l'avancement des corps qui s'y déplacent agace quelque peu les amateurs de vitesse. La science et la technique n'ont pas dit leur dernier mot et les bateaux glisseurs vont aussi vite que les plus rapides des animaux marins les mieux profilés. Sachez que, toutefois, ces derniers gardent encore le secret d'une grande vitesse de déplacement avec une consommation d'énergie incroyablement faible. Pour que les navires des hommes puissent filer jusqu'à 47 nœuds, au lieu de 6 à 8 voilà un siècle, il a fallu donner aux engins propulseurs des puissances énormes atteignant les cent mille chevaux-vapeur. Il est opportun de vous redire que la *roue* et son grand frère l'*engrenage* sont indispensables à toutes les performances de nos machines.

Le véhicule qui a le mieux inoculé aux hommes la folie de la vitesse est sans contredit l'automobile. Acquérir et conduire une automobile n'est pas beaucoup plus difficile que d'avoir un cheval et de le monter.

En 1880, on vit apparaître en France l'omnibus à vapeur d'Amédée Bolée qui fut remplacé en 1890 par l'automobile à moteur à explosion, marquant le début d'une ère nouvelle pour les véhicules routiers. Le développement de cette ère a été conditionné, chose assez curieuse, par le stimulant apporté par un défaut humain; *l'orgueil*, dans des courses d'automobiles. Si les fervents de l'hippisme prétendaient encourager le développement de la race chevaline pour justifier les courses de chevaux et les paris, les constructeurs d'automobiles, en se livrant à des épreuves organisées pour faire de la vitesse, se trouvèrent dans l'obligation d'apporter des perfectionnements constants aux véhicules dont la vitesse passa de 24 kilomètres par heure, 15 milles à l'heure en 1895, à 66 kilomètres par heure, 37 milles en 1900. Au lendemain de la première course d'automobile Paris-Bordeaux, en 1895, dans laquelle Émile Levassor avait gagné

avec du 24 kilomètres à l'heure, le journaliste Paul Meyan écrivait : « L'organisation de Paris-Bordeaux a donné l'essor à une industrie nouvelle; elle est le prélude de la locomotion d'avenir. Dans quelques années le cheval sera un luxe ou un comestible . . . » En 1936, dans les courses d'endurance de 24 heures, des automobiles roulèrent à la vitesse moyenne horaire de 147,445 kilomètres par heure, 153 milles. En 1935, Campbell, sur son *Oiseau Bleu* muni d'un moteur Rolls-Royce de 2500 chevaux, faisait du 485 kilomètres à l'heure, 301 milles à l'heure. John R. Cobb a fait en 1939 du 369 milles à l'heure. En 1940, A. Jenkins roulait pendant une heure, couvrant 182 milles 513, et en 1941, on parcourait la distance de 500 milles en 4h. 20m. 36s. 24/10, ce qui donne du 115 milles 117 à l'heure. Sur des routes ordinaires et pour des longs parcours on n'a pas dépassé 115 milles à l'heure. C'est déjà très gentil. Sur rail, la vitesse des trains tirés par locomotives ou automotrices a pu être portée jusqu'à 130 milles à l'heure, mais il faut que la voie soit spécialement construite pour supporter le bolide mécanique et il semble que, sur des voies normales et en parfait état, 120 milles soit la vitesse horaire maximum des trains les plus rapides. C'est que le déplacement des rames de wagons trouve une limite dans la nature même de la voie de roulement. Aux très grandes vitesses les véhicules ont tendance à prendre un mouvement de lacet, ce qui compromet le confort des occupants et exerce sur les rails des efforts latéraux qui les déforment et peuvent être la cause de déraillements. Il faudra trouver mieux que le rail ou la roue en acier à bandage conique puisque nous avons les moyens de faire avancer les trains encore plus vite. La technique n'a pas dit qu'elle ne donnera pas une solution à l'augmentation des vitesses sur chemin de fer. Souvenez-vous que sur routes, les automobiles ont pu subitement rouler plus vite lors de l'adaptation du pneumatique aux roues en 1899, par les frères Michelin. Il existe déjà, depuis plusieurs années, des automotrices sur rails dont les roues sont munies de pneumatiques permettant de belles vitesses avec une douceur et un charme de roulement propres à endormir les plus récalcitrants.

Et maintenant, si nous quittons les milieux durs comme la terre, ou incompressibles comme l'eau, pour nous élever en l'air où les obstacles sont rares; il semble bien qu'il n'y ait pas de limite à la vitesse, sur-

tout si l'on prolonge dans le futur les enseignements de l'histoire de la locomotion aérienne. Le 12 novembre 1906, Santos-Dumont volait à Bagatelle (près de Paris) à la vitesse de 41 kilomètres à l'heure, 24 milles à l'heure. Six ans plus tard, Védrines volait à 170 kilomètres, 105 milles à l'heure. En 1939, Fritz Wendel faisait du 469 milles à l'heure et, de nos jours, des bombardiers couvrent facilement la distance de 500 milles en une heure. Je vous fais grâce des performances que doivent montrer les avions et les hommes qui les conduisent. Il a fallu faire des conquêtes scientifiques et techniques qui forment un long palmarès. Par des améliorations successives, on a obtenu plus de vitesse et se pose naturellement la question de la vitesse-limite que l'homme peut atteindre dans ses déplacements aériens. Fixer cette vitesse-limite est une prédiction assez périlleuse devant l'histoire future, mais nous pouvons la faire, car elle risquera seulement de faire rire nos arrière-petits-enfants qui nous taxerons aussi bien de folie si nous allons trop loin ou pas assez vite.

La vitesse-limite aux phénomènes naturels semble bien être la vitesse de la lumière *186.284 milles par seconde*. Jusqu'ici il n'y a que les poètes ou les utopistes qui ont pu enfourcher un rayon lumineux pour se déplacer dans l'espace. Pour les avions, on a fixé la vitesse-limite à celle du son dans l'air, 330 mètres par seconde ou 736 milles à l'heure. Nous n'en serions peut-être pas loin. Pour les physiologistes, qui comptent un peu tout de même, à cause de la résistance de notre système d'équilibre avec nos canaux semi-circulaires remplis de liquide, il ne faudrait pas, sans précautions très nombreuses et incertaines, soumettre le corps humain à des translations supérieures à 700 milles à l'heure. Il est très probable que l'on ira plus loin en enfermant l'homme dans des cabines où seront maintenues des conditions vitales artificielles. Alors on peut se poser la question: quelle vitesse pouvons-nous espérer atteindre sans danger dans nos déplacements spaciaux . . . avant de faire la pige aux rayons de lumière ou aux ondes électromagnétiques?

La réponse cette fois est mathématique et nous est apportée par une science encore à l'état embryonnaire: *l'astronautique*. Grâce aux travaux théoriques de Robert Esnault-Pelterie, l'astronautique, ou science de la navigation intersellaire, repose sur des bases mathématiques et mécaniques solides, tandis que son objet s'apparente encore avec le fantastique que je



qualifierai de « julesvernien ». Pour partir logiquement dans ses calculs qui ont pour but de préciser les conditions des déplacements dans la sphère céleste, bien au delà de la stratosphère, Esnault-Pelterie a trouvé quelle vitesse devrait être imprimée à une masse pour qu'elle puisse se libérer de la force d'attraction de la Terre afin de quitter l'orbite terrestre. Vous voyez pourquoi je prends cette vitesse comme limite; c'est que dans l'ordre ordinaire des choses nous voulons bien nous déplacer avec rapidité, sécurité, confort et économie, mais peu d'entre nous ne désirent pas revenir à l'endroit d'où ils sont partis. Or, l'astronautique actuelle peut garantir le départ, mais elle ne sait pas encore trop bien comment elle assurera le retour à la Terre. Eh bien, la vitesse qui peut permettre de quitter le champ de gravitation de la Terre est de 11.180 mètres par seconde, disons 12 kilomètres par seconde pour que le départ soit certain. Cela fait 43.200 kilomètres à parcourir en une heure, ou 26.843 milles. Si l'on admet que demain, nos avions volant dans la stratosphère couvriront 700 milles en une heure, vous voyez qu'il y a encore des moyens à trouver pour accélérer la vitesse. Mais, me direz-vous, des vitesses de 11 kilomètres seconde (6 milles, 83) sont-elles possibles? A cela je vous répondrai que nous savons déjà faire des explosions dont l'onde se propage à la coquette vitesse de 8 kilomètres par seconde. Et, dans les problèmes de l'astronautique, si l'on ne trouve pas acceptable le moyen de lancer des humains par des explosifs, parce qu'il faudrait surtout que le canon de départ ait 600 kilomètres de longueur, au moins envisage-t-on la projection tangentiellement à la surface de la Terre au moyen de fusées dont l'action propulsive pourrait entretenir la vitesse de départ afin de vaincre la résistance de l'air.

Voilà où en est la science des hommes pour accomplir la conquête du temps en dévorant l'espace.

Je n'ai parlé jusqu'ici que des moyens de transport des individus ou des marchandises. Si l'on regarde où nous en sommes dans le domaine des communications de la pensée, on ne peut s'empêcher d'être surpris que nous ayons su profiter, dès le début, de l'emploi des ondes hertziennes presque à la vitesse physique limite: celle de la propagation de la lumière. Vous ne pensez plus au merveilleux qui est inclus dans le fait que les hommes peuvent communiquer entre eux, se parler et s'entendre sans

l'aide grossière d'un support matériel et que l'impondérable pensée se transmet avec une vitesse voisine de 186.000 milles par seconde! Déjà on porte à travers l'espace, avec la même célérité, des images photographiques; bientôt l'image sera transmise en même temps que la voix; et alors, on se demande s'il n'en sera pas de même des odeurs, des climats, de tout ce qui peut impressionner nos sens, dans quel cas il ne servirait plus à rien de se déplacer pour entrer en réunion ou visiter une contrée. Visiter l'Égypte, assis dans un fauteuil au lieu d'être juché sur le dos d'un chameau sera peut-être une volupté possible en appuyant sur un bouton! . . . Vraiment, l'avenir technique est bourré de possibilités aujourd'hui fantastiques.

L'obtention, d'une façon ou d'une autre, des vitesses dont je vous ai fait l'éloge n'a pu être réelle sans le secours de la mécanique. Modestement, les mécanismes se sont déplacés ou ont tourné de plus en plus vite, posant des problèmes chaque fois qu'un changement s'opérait.

On s'est ingénié à gagner du temps partout. Avec l'invention des aciers à coupe rapide (de F. W. Taylor, en 1900) on a pu accélérer la vitesse d'usinage des pièces de mécanique sur les machines-outils de 300% et 400%. On a augmenté la vitesse des réactions chimiques par l'emploi de catalyseurs. Dans notre vie domestique, on s'est efforcé de cuire les aliments de plus en plus vite, de faire le nettoyage, les lavages aussi rapidement que possible. Le labourage, les semailles, les récoltes s'effectuent de plus en plus vite. On frise les cheveux d'une dame en un clin d'œil, on se fait la barbe à l'électricité. Dans d'autres domaines, on bâtit des ponts ou des cathédrales en six mois; autrefois cela prenait un siècle. Et dans toutes ces opérations accélérées, sans retour en arrière, nous faisons un gain, dans l'ensemble, sur le temps, puisqu'un plus grand nombre de gens vivent mieux et surtout plus longtemps. Il n'y a plus que le bonheur qui reste à accommoder avec la vitesse . . . On pourrait écrire un ouvrage sérieux sur *l'influence de la bougeotte sur les conditions du bonheur*. Un grand poète, aux habitudes déambulatoires, Jules Laforgue, je crois, n'a-t-il pas écrit:

Peut-être que le bonheur  
N'est-il que dans les gares!

Le génie inventif de l'homme trouve toujours une solution aux problèmes de la mécanique. Les réalisations sont plus ou moins élégantes, plus ou moins bonnes, plus ou moins coûteuses, mais on peut les entreprendre un jour ou l'autre. Nous avons maintenant des machines dont les pièces tournent, par exemple, à 30.000 tours par minute dans les compresseurs d'air pour moteur d'avion. Nous avons des cameras qui peuvent prendre des images à la cadence de 40.000 par seconde. On sait photographier des phénomènes qui se déroulent aux très grandes vitesses, puisque l'on peut prendre des *vues successives* séparées par un intervalle de temps de  $1/200.000$  de seconde. Ici, c'est bien la durée d'un phénomène que nous saisissons et nous faisons la conquête du temps en le coupant en des intervalles si petits qu'on se demande s'ils ont une réalité! Nous sommes loin du cheveu coupé en quatre si nous parvenons à couper la seconde en 200.000 portions!

Je ne parle pas de la vitesse des projectiles, les vitesses balistiques sont assez impressionnantes, mais restent de l'ordre de 1 à 2 kilomètres par seconde. Je laisse de côté les résolutions pratiques des problèmes de la mesure des grandes vitesses de rotation. Car il ne suffit pas de faire tourner une pièce mécanique, il faut savoir quelle est la vitesse de son mouvement.

J'en ai dit assez, je pense, pour terminer « en vitesse », ma causerie. Si nous avons fait la conquête du temps d'une façon indirecte, mais profitable pour le développement global de la civilisation, le temps ne cesse pas de poser à notre intelligence des questions troublantes ou indiscretes. Pour mettre un terme à mon bavardage, je vous ferai cette anecdote: un jour, dans une rue de New-York, un chinois arrête un américain affairé, le priant de bien vouloir lui indiquer le chemin de Wall Street. Avec courtoisie, notre américain explique de suivre la rue, de tourner à droite, d'aller ainsi jusqu'à tel coin où se trouve un grand magasin, puis de continuer en tournant à gauche et de prendre la droite au troisième bloc . . . Le chinois n'a pas sitôt remercié que notre américain se ravise. « Monsieur, dit-il au chinois, il y a un chemin plus court que

je prends parfois. Après le grand magasin, tournez au deuxième bloc au lieu du troisième; quand je passe par là, je gagne deux minutes. — Merci, dit le chinois. Vous gagnez deux minutes, Monsieur, mais qu'est-ce que vous en faites? »

Louis BOURGOIN, I. C.,

professeur titulaire à l'École Polytechnique de Montréal.

---

## Sed contra

---

Le numéro de septembre-octobre du *Bulletin des Études françaises* contenait un intéressant article du R. P. Peghaire sur *La philosophie dans l'enseignement secondaire en France*. Nous savons gré à l'auteur de l'avoir publié en brochure commode; l'importance et l'actualité du problème l'exigeaient. En un temps où l'on parle beaucoup de la réforme de notre enseignement, il ne sera pas mauvais d'avoir sous les yeux l'expérience de nos grands aînés.

On nous affirme qu'il s'agit d'une simple étude objective ayant pour but de nous renseigner sur le caractère et la méthode du programme français. L'intention est excellente, mais comme beaucoup seront tentés d'y voir un plaidoyer nous indiquant de façon discrète la voie à suivre dans l'élaboration d'un programme idéal de philosophie, nous croyons opportun de dire les réactions que nous avons éprouvées à la lecture de cet article.

Après un exposé très fidèle de l'organisation de la philosophie dans l'enseignement secondaire, exposé basé surtout sur les *Instructions* officielles du ministère de l'Éducation, l'auteur affirme qu'en raison de l'absolue liberté de pensée, il peut y avoir place dans l'enseignement français pour les solutions catholiques et thomistes. « Car après tout, le programme français n'est pas, quoiqu'il semble à première vue, tellement éloigné de ce que l'on pourrait appeler le programme scolastique » (p. 45). Il nous donne à ce propos une classification assez personnelle de la philosophie thomiste pour indiquer l'endroit où pourraient venir s'insérer les différentes matières de l'enseignement français. Il s'efforce par ailleurs de faire voir comment, sous les différents titres inclus dans le programme des *Instructions*, un professeur catholique peut expliquer les vingt-quatre thèses thomistes. Quitte à nous laisser entendre que c'est bien plutôt le programme scolastique actuellement en vigueur qui est en déficience sur le

point des matières. En fait la conclusion de cette partie sera la suivante: les deux programmes n'étant pas opposés, mais complémentaires, l'idéal serait de les fondre en un tout harmonieux; le programme français actuel est cependant suffisamment apte à fournir l'essentiel de pensée philosophique dont ait besoin le laïc cultivé du XX<sup>e</sup> siècle (p. 47).

Abordant alors de façon plus particulière la méthode qui prévaut dans les lycées et les collèges de France, le R. P. Peghaire montre comment elle tend surtout au développement personnel de l'élève. Basée sur « la transmission directe et vivante de la pensée par la parole où vraiment les esprits communiquent », cette méthode au lieu de consister dans la dictée d'un cours ou la lecture d'un manuel, oblige le professeur à partir de faits réels sur lesquels s'applique la réflexion. L'étudiant, muni de ses notes de classes, aidé également de quelques manuels faciles et surtout de lectures philosophiques nombreuses et variées, s'entraîne alors à la dissertation, « une des pièces essentielles de la méthode française » (p. 51-52).

Rappelant enfin les directives pontificales, l'auteur essaie de faire voir comment la méthode scolastique imposée par la constitution *Deus scientiarum Dominus* ne consistant ni dans la langue latine, ni dans le processus rigoureusement didactique par énoncés de thèses, ni dans la forme syllogistique employée d'une manière exclusive, ni enfin dans le procédé de pure abstraction, il ne reste plus rien qui puisse la différencier de la méthode préconisée par les *Instructions* françaises: « Non, rien dans le dogme et la discipline catholiques, rien non plus dans la nature véritable du thomisme ne s'oppose à l'enseignement de la philosophie tel que j'ai essayé de le décrire d'après les *Instructions* officielles et les traditions de l'Université de France. Si je l'ai cru, un moment, c'est que j'ignorais et la nature profonde du thomisme, et la nature vraie du programme français » (p. 57).

La conclusion générale, malgré de graves restrictions, se transforme en une apologie de fond, attribuant à ce programme et à cette méthode une efficacité merveilleuse pour faire naître dans de jeunes intelligences le goût désintéressé du vrai (p. 58).

Nous avouons simplement que cette conclusion et les prémisses qui l'ont amenée provoquent chez nous deux sentiments bien définis et complètement différents. Le premier, causé par la considération des procédés

pédagogiques de la méthode française, l'exposé oral vivant et libre, la position précise des problèmes, les lectures intelligentes et la dissertation, est une admiration sans réserve pour une méthode qui a fait ses preuves dans l'ordre du développement intellectuel des étudiants. Le R. P. Peghaire insiste beaucoup sur l'aspect français de ces caractéristiques. Ne le contredisons pas, car nous estimons bien que jamais l'esprit français, dans ce qu'il a de sain et de fécond, n'imprènera trop nos méthodes d'enseignement. Nous ignorons l'histoire de l'introduction de la dissertation philosophique dans le programme de Laval, mais nous soupçonnons que le R. P. Peghaire n'y est pas étranger; nous lui témoignons toute notre gratitude pour cette nouveauté si française et si formatrice.

Le second sentiment, peut-être plus vif, parce que né d'une tentative d'unir deux conceptions de la philosophie que nous avons toujours jugées contradictoires est une réaction de *Sed contra* bien connue des scolastiques, et qui n'est pas précisément la négation complète des arguments apportés, mais plutôt l'appel à des considérations tout autres qui engendrent généralement le rejet des conclusions proposées.

Découvrant certains vices dans le programme français, l'exagération de la liberté de pensée, l'absence d'ontologie, la trop grande part accordée aux sciences positives, le R. P. Peghaire, estimant que ces défauts ne rendent pas positiviste par nature la méthode française, s'est efforcé de montrer comment les professeurs catholiques, utilisant hardiment une liberté généreusement accordée, peuvent réussir à donner au laïc cultivé l'essentiel de pensée philosophique dont il a besoin. Prenant la contrepartie de cette thèse nous considérerons le programme français à la lumière de l'enseignement officiel et nous tenterons de montrer comment s'épanouissant normalement dans le positivisme, ce programme et la méthode qu'il exige constituent un danger contre lequel les collèges catholiques doivent sans cesse se mettre en garde et auquel ils doivent obvier par certains compléments en marge de la préparation au baccalauréat si réellement ils veulent donner à leurs élèves autre chose qu'une vague érudition philosophique mal digérée.

On remarquera qu'il s'agit ici non d'un conflit doctrinal, ni d'une divergence de vues sur la valeur de certains procédés pédagogiques, mais

d'une opposition radicale dans l'appréciation d'un programme dont l'application comporte un caractère bien défini de la méthode philosophique. Du choc des idées peut parfois naître une lumière plus vive qui se projetant sur la route fasse apparaître certains dangers. C'est l'unique but de nos réflexions.

\* \* \*

Envisageant une possibilité, mais vite écartée, de différence essentielle entre les méthodes française et scolastique, le R. P. Peghaire nous dit ceci: « Chaque fois qu'il le peut, le Docteur Angélique fait appel aux savants de son époque pour leur emprunter, soit de simples exemples, soit des argumentations, procédé qui est au fond exactement celui qu'emploient de nos jours un Lachelier, un Bergson ou un Husserl, demandant à la science contemporaine la matière et la base de leur philosophie » (p. 57). Il serait sans doute imprudent de prétendre que c'est à la science de son temps que saint Thomas a demandé la base de sa doctrine comme si ses thèmes étaient liées à l'évolution de la science expérimentale, mais ce n'est pas là, je crois, la pensée véritable du R. P. Peghaire. Retenons toutefois que la plupart des philosophes français, surtout depuis Auguste Comte, ne demandent plus qu'aux sciences positives la matière et la base de leur philosophie. Aussi ne serons-nous pas surpris de constater que lorsque leur influence, devenue universelle, envahira le domaine de l'enseignement, les programmes qu'ils imposeront, celui de 1902 comme celui de 1925, seront de nature et de méthode nettement positivistes ne laissant plus aucune place à la philosophie traditionnelle.

Rappelons brièvement l'organisation de la classe de philosophie qui couronne les études classiques françaises. Sur les vingt-quatre heures de leçons par semaine que comporte cette *unique* année, l'histoire, les langues vivantes et la littérature en prendront six; les sciences et les mathématiques neuf; restent alors neuf heures pour la philosophie. L'enseignement de cette dernière sera réparti à peu près comme suit: dix-huit semaines pour la psychologie expérimentale, six semaines pour la logique des sciences ou méthodologie, six semaines également pour la science morale. La philosophie générale, c'est-à-dire toute la philosophie spéculative, qu'en langage moderne on appelle souvent métaphysique et qui au sens scolastique embrasse la cosmologie, la psychologie rationnelle, l'ontolo-



gie, la critique et la théodicée devra être exposée durant les six ou sept dernières semaines de l'année.

Mais en fait de quelle philosophie s'agit-il? Le R. P. Peghaire fait grand cas d'une prétendue nouveauté apportée en 1925 qui consisterait dans une plus grande importance accordée à la métaphysique. Lisons attentivement le texte, nous découvrirons l'esprit qui anime cette métaphysique dans cette phrase assez nette par elle-même: « Il y a sans doute une forme de métaphysique surannée et peut-être verbale qui n'est pas à encourager, surtout auprès de jeunes esprits. Certains envisageant sous cet aspect cette partie du cours, peuvent être naturellement tentés de ne lui accorder qu'un intérêt tout historique et rétrospectif » (p. 47, note 16). On comprend alors comment il faut entendre cette autre déclaration des mêmes *Instructions*: « La métaphysique peut donc et doit par suite être abordée dans un esprit parfaitement harmonique, sinon identique, à celui de la science » (*ibid.*)

Un pareil programme nie pratiquement l'existence de la métaphysique traditionnelle, c'est-à-dire toute la philosophie spéculative, et ne peut comporter comme méthode que celle du positivisme. Le R. P. Peghaire reconnaît que « la psychologie tout entière et la méthodologie, c'est-à-dire les deux tiers ne peuvent être traitées que par la méthode expérimentale <sup>1</sup> » (p. 56). Il ajoute que pour la morale et la métaphysique, « il faut bien, même en France, dépasser les faits, si l'on veut en faire de l'authentique » (*ibid.*). Mais c'est précisément ce que le positivisme veut empêcher. Durant ce dernier tiers de l'année il faudra commencer toujours par un exposé du sociologisme car on est sûr que c'est en fonction de ce système que les questions seront généralement posées. Et l'on sait que la méthode sociologique ne ressemble guère à celle de la constitution pontificale. Quant à la métaphysique, le seul problème qui retiendra quelque peu l'attention sera celui de la connaissance uniquement en fonction de la critique des sciences.

Un fait assez caractéristique de l'enseignement français qui illustre bien la nature de cette liberté de pensée dont on prétend pouvoir user largement, c'est le choix de textes philosophiques qu'offre le programme à

<sup>1</sup> Rappelons qu'il s'agit ici de la psychologie expérimentale du programme officiel tout à fait distincte de la psychologie rationnelle qui relève de la métaphysique au sens moderne du mot.

option. Sur vingt et un auteurs proposés on doit en choisir au maximum trois. Les professeurs pourront inviter les jeunes français de dix-sept ou dix-huit ans à se délecter dans le *Contrat social* ou la *Profession de foi du vicaire savoyard*, dans l'*Utilitarisme* de Stuart Mill ou dans l'*Éthique* de Spinoza, dans les œuvres de Kant, de Hume ou de Renan; ils pourront même les promener dans les jardins d'Épicure ou dans la *Morale à Nicomaque*, mais aucun n'aura la consolation, s'il le désire, d'aller leur rafraîchir l'intelligence dans une page de saint Thomas ou d'un auteur médiéval quelconque. C'est une chose assez pénible à constater que l'étroitesse d'esprit qui règne à ce sujet. Alors que dans les questions libres plusieurs universités étrangères, celle d'Oxford, par exemple, offriront un choix assez varié pour satisfaire toutes les tendances doctrinales, en France c'est l'ostracisme le plus complet à l'égard de la philosophie scolastique.

\* \* \*

L'enseignement supérieur de la philosophie, qui j'imagine bien, ne doit pas aller à l'encontre des directives données, manifestera le même positivisme. On sait que la licence ès lettres s'obtient par quatre certificats choisis parmi les différentes matières enseignées à la faculté. La licence ès lettres-philosophie comprend les certificats suivants: psychologie, morale et sociologie, logique et philosophie générale, et enfin, le seul des quatre qui fait véritablement honneur à la Sorbonne, l'histoire de la philosophie<sup>2</sup>.

La psychologie reste dans le programme de la licence ce qu'elle était au baccalauréat, une étude positive des faits de conscience qui n'est pas cependant la psychologie de laboratoire rattachée à l'Institut de Psychologie. À la Sorbonne les professeurs se contentent de signaler, sans pouvoir y remédier, cette anomalie d'une science expérimentale sans expériences qui maintient leur enseignement dans un état d'infériorité marquée en comparaison de ce qui se fait ailleurs, à l'Institut catholique, par exemple.

La morale et la sociologie continuent d'être cette étude scientifique de faits moraux et sociaux qui ne veut pas s'élever à la hauteur d'une discipline normative. Avant la guerre, à la Sorbonne les chaires de cet en-

<sup>2</sup> A ces quatre certificats est venu s'ajouter en 1932 pour la licence d'enseignement de la philosophie celui d'études littéraires classiques.

seignement étaient occupées par trois disciples de Durkeim: Fauconnet, Halbwachs et Albert Bayet. Je ne suis pas près d'oublier le cours d'introduction de ce dernier, qui d'une voix impie et sarcastique prit un malin plaisir à jeter le ridicule sur toutes les religions et les morales devant un jeune auditoire fraîchement arrivé des collèges et des lycées. Je suis sorti de là navré, songeant à tous le mal que pouvait faire un pareil maître sous l'égide des programmes officiels.

En histoire de la philosophie, depuis le regrettable départ de M. Gilson pour le Collège de France, les textes de l'âge médiéval ont été complètement rayés des programmes sous prétexte qu'il ne s'agissait dans cette période que de positions religieuses sans importance philosophique. La Sorbonne d'ailleurs n'avait plus personne pour les enseigner. Le successeur de M. Gilson croyait moins périlleux d'aborder l'évolution de certains problèmes philosophiques qui, ayant pris naissance dans la période ancienne, viennent trouver leur solution radicale et définitive dans l'âge moderne après avoir passé par les ténèbres du moyen âge. Voulant un jour donner un chantillon de l'objectivité scientifique de la Sorbonne sur la philosophie médiévale à un ami canadien de passage à Paris, je l'amenai à un cours public de philosophie comparée. A propos d'une étude des différentes théories de l'abstraction le professeur crut bon de tenter une interprétation de la doctrine de saint Thomas. Mon compagnon ne put s'empêcher tout à coup de s'exclamer presque à haute voix: « Mais c'est absurde ce travesti de la scolastique, si mes élèves me présentaient pareille interprétation aux examens, ils échoueraient certainement. » Je fus extrêmement gêné. Habitué au respect protocolaire, au flegme le plus imperturbable devant les attaques les moins fondées contre une philosophie mal comprise, je dus passer le reste du cours à calmer mon bouillant voisin, qui, n'en revenant pas de son étonnement, menaçait sans cesse de faire une nouvelle irruption.

En logique et en philosophie générale on se bornera à peu près exclusivement comme au baccalauréat à ne considérer que la méthodologie scientifique et les problèmes de critique que soulèvent les sciences contemporaines. Les professeurs de ces cours ne manquent jamais de nous dire comment est conçu actuellement l'enseignement de la métaphysique. A les en croire, ces mêmes ordonnances qu'analyse le R. P. Peghaire ne

visent immédiatement qu'à faire réfléchir les étudiants sur ce qu'il y a d'acquis et de positif dans nos connaissances, c'est-à-dire les sciences expérimentales et les mathématiques. Aussi l'un d'eux, M. Abel Rey, a pu affirmer sans paradoxe aucun et sans surprise non plus pour les étudiants, que la licence de philosophie devrait bien plutôt relever de la faculté des sciences que de la faculté des lettres. Il exprimait l'esprit authentique des programmes officiels en ce qui concerne la conception positiviste de la philosophie.

Dans une page extrêmement déconcertante pour quelqu'un qui a passé par la Sorbonne, le R. P. Peghaire s'emploie à baptiser cette thèse du ministère de l'éducation: « Pas de faits sans idée, voilà sans doute ce qui caractérise une culture philosophique: mais *pas d'idées sans faits*, c'est la règle pédagogique qui s'impose si l'on veut que cet enseignement soit vraiment accessible et surtout profitable à des esprits novices» (p.56). L'effort que déploie le R. P. Peghaire pour donner une signification thomiste à cette formule pourrait nous faire croire que seuls les professeurs de l'Angélique et de la Grégorienne ont été appelés au conseil qui a préparé les *Instructions* françaises. Le sens qui saute aux yeux et le seul que lui ait donné jusqu'à ce jour l'Université de Paris, c'est celui de l'empirisme le plus crû qui relègue dans le domaine de l'imagination toute affirmation d'ordre ontologique et transcendantal.

Je crois la Sorbonne la première autorisée à donner l'interprétation pratique des *Instructions* et à faire savoir dans quel sens vont leurs directives touchant l'esprit général de la philosophie en France. Or, des quinze professeurs, huit israélites et sept français, dont nous avons suivi assidûment les cours, aucun n'a réussi à nous donner la moindre impression qu'il avait quelque estime pour la scolastique. Comment concevoir alors que ceux qui sont chargés d'organiser les programmes et de préparer les questions d'examens accordent quelque importance à ce que de parti pris ils veulent absolument ignorer. Le R. P. Peghaire dit qu'il y a en philosophie une Vulgate qui canalise et freine les imaginations qui s'abandonneraient à trop de divagations dans leur enseignement. Il a parfaitement raison, il y a une Vulgate officielle et c'est la Sorbonne qui l'établit, et dans les problèmes à étudier, et dans la manière étroite de les poser. C'est la condamnation même du programme français aux yeux de tout thomiste éclairé.

Devant cette caricature étriquée et grotesque que le positivisme a faite de la philosophie, la métaphysique, cet humain et pur visage de la Sagesse éternelle, ne se reconnaîtra jamais. Chassée du trône de gloire que dans sa mâle ferveur l'âge médiéval lui avait édifié, elle erre maintenant de par le monde triste et humiliée, semblant parfois répéter à la France ces paroles des *Impropères*: « Je t'ai précédée dans une colonne de lumière, et toi, tu m'as menée à un prétoire de dérision. »

\* \* \*

On sait que l'examen principal en France est constitué par une dissertation qui décide de l'admissibilité. Que l'on parcoure par curiosité la liste des sujets qui ont été proposés durant les deux dernières décades aux différentes universités françaises et on verra facilement l'importance qu'un étudiant catholique peut accorder aux vingt-quatre thèses thomistes que le R. P. Peghaire rattache candidement à la métaphysique des *Instructions* officielles. Nous avons sous les yeux les *Plans et développements de Dissertations* d'Albert Sueur, dont la quatrième édition faite par A. Poirrier, professeur actuel de la Sorbonne, est très en vogue présentement. En philosophie générale toute la critique des sciences y passe; au titre Esprit, Dieu, il y a en tout dix sujets proposés: on y parle de panthéisme, de pessimisme, d'esprit et matière, et enfin de l'existence de Dieu, et encore l'auteur n'a pas jugé bon d'esquisser le développement de ces dissertations, ni même d'en tracer les plans. Croyons-nous alors que les jeunes catholiques, durant les six dernières semaines de l'année, vont se mettre bien en peine au sujet de problèmes qu'ils savent d'avance n'être à peu près jamais abordés aux examens?

Pour montrer comment les institutions catholiques soumises aux programmes officiels ont réussi à faire entrer dans leur enseignement les solutions thomistes, le R. P. Peghaire nous renvoie aux manuels des PP. Lahr et Foulquié tous deux jésuites. Prenons le dernier, c'est le plus récent et probablement celui qui ralliera le plus de suffrages. Ce qu'il appelle métaphysique et qui comprend en réalité toute la philosophie spéculative se trouve résumé dans 125 pages dont plus de la moitié sont consacrées à présenter à l'élève les grandes théories contemporaines et les pseudo-problèmes qu'elles apportent avec elles. Restent une cinquantaine

de pages à peine de solutions timidement proposées. La thèse de l'hylémorphisme est résumée en vingt-cinq lignes, le reste est à l'avenant: affirmations gratuites la plupart du temps noyées dans un fleuve d'érudition. C'est bien en face de pareil enseignement ou jamais que peut s'appliquer la célèbre boutade d'un maître de l'humour: il n'y a plus que deux valeurs au monde, la blague et la foi.

Le R. P. Peghaire note, en effet, que les *Instructions* officielles nous avertissent que l'essentiel de l'enseignement doit porter avant tout sur la position des problèmes, et il ajoute que « pour ne pas laisser ignorer aux élèves les doctrines rejetées et leurs arguments fondamentaux, il faut faire appel, souvent et avec précision, aux données de l'histoire » (p. 48). Allez donc faire appel avec précision aux données de l'histoire sur tous les problèmes importants de la philosophie spéculative en deux mois! La méthode historique en philosophie n'est possible qu'à la condition bien expresse que les esprits, déjà suffisamment formés, aient vraiment le temps de réfléchir de façon sérieuse sur les différentes opinions apportées. Saint Thomas, à la suite d'Aristote, a bien connu ce procédé, mais son œuvre ne donnera jamais l'impression d'une interminable série de questions sans réponse comme l'enseignement français qui, en dépit du commentaire des *Instructions*, ne peut consister qu'en une enfilade de systèmes que l'élève voit se dérouler devant lui. Le résultat normal ne peut être que le doute et l'erreur ou l'indifférence la plus absolue. Lorsqu'on sait par ailleurs que le procédé favori du positivisme consiste à faire se dresser l'un contre l'autre l'âge religieux et l'âge métaphysique, pour que se terrassant ils laissent place à Auguste Comte, l'incarnation de l'âge positif, on ne peut s'empêcher de constater que cette insistance sur l'information historique joue à fond en faveur d'un positivisme sceptique.

Est-il concevable d'ailleurs que les jeunes catholiques français, l'esprit non encore faussé par toutes les erreurs modernes, prennent beaucoup d'intérêt à tous ces paradoxes sans fin issus d'un positivisme étroit ou d'un sociologisme stérile? La plupart iront au plus pressant, le succès à l'examen. Sur ce point il est facile d'imaginer que les institutions d'enseignement libre ne seront pas dans une situation inférieure à celle des lycées. En raison du nombre extraordinaire de problèmes qu'on aura été obligé de soulever pour faire face à toute éventualité,

les examinateurs sont obligés de s'en tenir aux généralités les plus banales et les moins philosophiques possible.

Le R. P. Peghaire nous cite le cas d'un jeune religieux qui, après deux ans de philosophie scolastique, se présenta aux examens officiels. Ayant oublié les solutions modernes sur un problème de psychologie, comme il arrive souvent à ceux qui nourris de scolastique estiment vains la plupart des problèmes soulevés par le matérialisme, il se contenta d'exposer dans sa dissertation la doctrine thomiste, obtenant l'excellente note 14 sur 20 d'un professeur qui croyait neuve la solution apportée. Il est permis de croire que si l'examineur avait pu être assez informé pour soupçonner d'où pouvait venir pareille doctrine, son enthousiasme comme la note donnée auraient eu immédiatement tendance à prendre la verticale, et dans la direction de zéro. Nous avons expérimenté pour notre part à l'examen oral cette espèce de stupeur qu'engendre chez les examinateurs officiels l'affirmation d'une vérité de sens commun. Ces vieux messieurs s'imaginent alors avoir devant eux quelque bête curieuse, têtue et bornée, directement échappée des sombres forêts moyennageuses. Ils roulent de grands yeux perdus cherchant l'explication d'un mystère.

A propos de la correction des examens, le R. P. Peghaire nous rapporte une parole étrange d'un maître bien connu et que nous vénérons. Apprenant que le thomisme était obligatoire dans les collèges du Québec, M. Gilson se serait permis de répondre que, lui, il accorderait une meilleure note à un défenseur de l'athéisme qu'à un disciple de saint Thomas qui réciterait exactement les cinq voies, pourvu que la copie du premier soit plus précise et plus claire (p. 42). Nous comprenons facilement que dans ses fonctions officielles M. Gilson soit obligé d'agir ainsi, mais le lien qu'établit le R. P. Peghaire entre son assertion et l'obligation du thomisme dans le Québec en fait une bravade attristante et regrettable. Prise au sérieux elle ne pourrait être qu'une invite à la libre pensée, comme si, la philosophie étant devenue pure virtuosité dialectique, l'Église avait perdu le droit d'imposer un programme doctrinal aux maisons d'enseignement qui relèvent de sa juridiction.

\* \* \*

Si le R. P. Peghaire s'était borné à nous indiquer comment notre enseignement de la philosophie gagnerait à stimuler le travail personnel

de l'élève, comment aussi il y aurait profit à introduire chez nous les éléments de psychologie expérimentale et de méthodologie scientifique, ainsi qu'une étude sommaire de l'histoire de la philosophie, nous aurions applaudi avec empressement, car je ne crois pas que tout soit à rejeter dans son article. Mais lorsqu'il nous dit que le programme français et le programme scolastique ne sont pas opposés, mais complémentaires et que l'idéal serait de les fondre en un tout harmonieux, nous ne pouvons nous empêcher de penser à ce supplice qu'infligeaient jadis certaines tribus barbares qui, pour punir un criminel, l'attachaient à un cadavre. Le thomisme n'a pas mérité pareil châtiment. Que plusieurs de ses représentants, disons les manuels c'est un cliché commode, nous en aient donné une interprétation étroite ou faussée, cela ne lui enlève pas sa force conquérante et le droit de se développer par lui-même sans faire appel à des conceptions qui ont essayé de le tuer.

Le R. P. Peghaire nous avertit d'ailleurs qu'il regrette du programme français « l'absence de toute ontologie, la part trop mince faite aux grands problèmes métaphysiques, la part trop large par contre accordée à la psychologie expérimentale qui trop facilement se métamorphose en pure biologie ou même en pathologie » (p. 57-58). Avez significatifs qui montrent bien qu'il n'est pas loin de penser comme nous: le programme français est essentiellement positiviste par sa méthode et par le degré d'importance qu'il accorde aux différentes branches du savoir humain. On ne peut alors que s'étonner de l'empressement avec lequel il nous invite à brûler l'encens devant ce qu'il y a de plus mauvais en France dans l'organisation officielle de l'enseignement. « Personne, affirme-t-il, ne saurait dénier à la conception française une efficacité merveilleuse pour apprendre à apprendre, pour apprendre à penser, pour faire naître dans de jeunes intelligences le goût de la recherche désintéressée du vrai » (p. 58). Unanimisme illusoire en dehors duquel nous prétendons bien demeurer.

Beaucoup sans doute persisteront à croire que le programme français est « suffisamment apte à fournir l'essentiel de pensée philosophique dont ait besoin le laïc cultivé du XX<sup>e</sup> siècle » (p. 47); mais qu'on le sache bien, ceux-là auront perdu toute confiance dans la valeur formatrice de la scolastique et ne souhaiteront pour ce laïc cultivé qu'une masse informe



de connaissances disparates réunies par une série de points d'interrogation.

En face de la disparition de l'ontologie et en général de la métaphysique, en face également de cette liberté absolue de pensée qui fait de l'élève une proie facile pour l'erreur, le R. P. Peghaire se pose tristement la question : « Une autre règle est-elle possible dans une France doctrinalement si divisée? » (*Ibid.*) Non, une autre règle n'est pas actuellement possible, parce que la philosophie est aux mains de l'État. Aussi c'est à libérer l'enseignement que s'emploient ceux qui ont la responsabilité de l'avenir du catholicisme en France. Nous avons encore trop présentes à la mémoire les tragiques paroles du cardinal Beaudrillart à l'ouverture de l'année académique 1936 sur tout le mal que l'étatisation des écoles a causé à la France, pour ne pas nous élever contre ces programmes vides qui ne seraient qu'un cadre où pourraient prendre place aussi bien l'erreur que la vérité. Les écoles publiques se proclament neutres, en réalité elles sont athées. Et c'est dans l'organisation de la philosophie, dont la conception est essentiellement liée à une prise de position dans l'ordre moral, que se manifestent davantage les périls d'un monopole de l'État dans l'enseignement.

Ne l'oublions jamais, un programme fondé sur une absolue liberté de pensée, et qui par surcroît voudrait satisfaire tous les matérialistes de l'univers, ne peut être que positiviste dans sa conception de la philosophie et dans ses directives générales, ne serait-ce que par ses omissions calculées.

Plaignons en même temps les jeunes catholiques français d'avoir à se soumettre à une telle organisation et souhaitons-leur assez de courage pour continuer d'aller chercher ailleurs, en marge de la préparation aux examens, les principes qui sauront les maintenir toujours dans « la Grande Clarté du moyen âge », qui n'a rien perdu de sa bienfaisance et de son éclat.

Jean DE STAVELOT.

---

## Pourquoi il est bon de croire<sup>\*</sup>

---

L'homme est ainsi fait qu'il n'apprécie pas toujours à leur juste valeur les choses qu'il obtient sans effort, qui lui tombent, pour ainsi dire, tout droit du ciel. C'est une raison — non pas l'unique — pour laquelle nous n'estimons pas suffisamment le don gratuit de la foi reçue au baptême. Les pages qui suivent supposent connus la nécessité, le rôle et l'importance de la foi pour la vie chrétienne ou surnaturelle. Nous essaierons ici d'en saisir, d'une façon pratique et efficace, les précieux avantages.

Ces avantages, ils sont nombreux. Nous les ramènerons à trois principaux. La foi, tout d'abord, est un calmant: elle apaise l'esprit et le cœur de l'homme touchant les problèmes les plus épineux et les plus inquiétants qui se présentent à lui. En second lieu, elle nous donne, selon la parole de l'apôtre saint Jean, « le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (1, 12), et, en conséquence, nous rend susceptibles de jouir de tous les droits ainsi que de tous les privilèges qui leur sont propres. Enfin, elle nous fait membres de cette société unique qui s'appelle l'Église du Christ, le corps mystique de Jésus-Christ.

\* \* \*

La foi est un calmant pour l'esprit et pour le cœur de l'homme. On connaît le soupir de Gœthe mourant: « Plus de lumière! plus de lumière! » Ah! c'est que l'homme est fait pour elle. Il possède, pour la saisir, une faculté foncièrement ordonnée au vrai; comme l'œil n'a de raison d'être que pour voir, l'oreille pour entendre, les poumons pour respirer, ainsi l'intelligence n'existe en lui que pour connaître la vérité. « L'homme, écrit quelque part monsieur Jacques Maritain, est un animal qui se

\* Cet article est le deuxième chapitre d'un volume à paraître prochainement aux Editions de l'Université d'Ottawa et qui aura pour titre: *Bienheureux ceux qui croient.*

nourrit de transcendentaux », c'est-à-dire de vrai, de bien et de beau. Il peut, comme il le fait hélas! trop souvent, s'étourdir, gorger ses sens de voluptés, il n'y trouvera pas le repos; l'intelligence reste là, au plus intime de l'être, qui d'une part proteste, et qui, d'autre part, réclame avidement son pain, son indispensable nourriture.

Or, parmi les vérités que l'intelligence humaine peut s'assimiler, il en est d'une importance vitale. Vérités absolument fondamentales pour la gouverne de sa vie, elles permettent à l'homme, « cet inconnu », de se comprendre lui-même et de résoudre sa propre énigme; de savoir qui il est, de quoi il est constitué, d'où il vient, où il va; elles lui indiquent avec précision sa position dans l'univers, les conditions de son bonheur, ses devoirs et ses obligations. Pour tout dire, elles le renseignent sur son âme, sur sa conscience, sur sa destinée et sur Dieu.

Ce problème surtout de la destinée est inéluctable. Qu'on le veuille ou non, un jour ou l'autre, il se présente à l'esprit et réclame impérieusement une réponse. Où la trouver? Qui la lui dictera? Les siècles anciens de culture païenne, ceux plus récents du monde chrétien, n'ont pas manqué d'esprits vraiment supérieurs, voire de génies, qui ont consumé leur existence à la recherche d'une solution de tout repos. Ils ne l'ont point toujours trouvée. Ainsi, pour ne citer qu'un triste exemple, ce malheureux Théodore Jouffroy, philosophe français du siècle dernier. Dans son beau livre *Le Doute et ses Victimes*, M<sup>sr</sup> Baunard a laissé des pages mémorables sur le martyre intérieur de Jouffroy en quête d'une réponse au problème de la destinée, et sombrant dans le plus complet scepticisme. Le disciple de Victor Cousin écrivait lui-même:

Comment voulez-vous que l'homme vive en paix, quand la raison, chargée de la conduite de sa vie, tombe dans l'incertitude sur la vie elle-même, et ne sait rien de ce qu'il faut qu'elle sache pour remplir sa mission? Comment vivre en paix quand on ne sait ni d'où l'on vient, ni où l'on va, ni ce qu'on a à faire ici-bas? quand on ignore ce que signifient et l'homme, et l'espèce, et la création? quand tout est énigme, mystère, sujet de doutes et d'alarmes? Vivre en paix dans cette ignorance est chose contradictoire et impossible<sup>1</sup>.

Il n'est pas jusqu'aux prétendus indifférents qui ne soient hantés par cette question: Que deviendrons-nous après cette vie? Sur le déclin des ans, au seuil du tombeau, l'inquiétude souvent les ronge, car c'est as-

<sup>1</sup> M<sup>sr</sup> BAUNARD, *Le Doute et ses Victimes*, 8<sup>e</sup> édit., 1891, p. 79.

surément une angoissante aventure d'avoir à partir pour toujours et d'ignorer où l'on va. Comment marcher à l'aveugle, quand on est fait précisément pour voir clair?

Tout autre est la situation du chrétien. Cette réponse au problème de la destinée que l'homme, laissé à ses propres forces, peut sans doute découvrir, mais non parfois sans beaucoup de difficultés <sup>2</sup>, le petit enfant né au sein de l'Église catholique, l'apprend, lui, sans effort en tournant le premier feuillet de son catéchisme. La foi lui enseigne avec une autorité excluant toute possibilité d'erreur, qui il est, d'où il vient, où il va. Le sceptique Jouffroy n'ignorait pas cette source toute pure de vérité : son témoignage mérite d'être retenu :

Il y a, écrit-il, un petit livre qu'on fait apprendre aux enfants et sur lequel on les interroge à l'Église. Lisez ce petit livre, qui est le catéchisme; vous y trouverez une solution de toutes les questions que j'ai posées, de toutes sans exception. Demandez au chrétien d'où vient l'espèce humaine, il le sait; où elle va, il le sait. Demandez à ce pauvre enfant, qui de sa vie n'y a songé, pourquoi il est ici-bas et ce qu'il deviendra après sa mort; il vous fera une réponse sublime qu'il ne comprendra pas, mais qui n'en est pas moins admirable. Demandez-lui comment le monde a été créé et à quelle fin; pourquoi Dieu y a mis des animaux, des plantes; comment la terre a été peuplée; si c'est par une famille ou par plusieurs; pourquoi les hommes parlent plusieurs langues; pourquoi ils souffrent, pourquoi ils se battent, et comment tout cela finira, il le sait. Origine du monde, origine de l'espèce, questions de races, destinée de l'homme en cette vie et en l'autre, rapports de l'homme avec Dieu, devoirs de l'homme avec ses semblables, droits de l'homme sur la création, il n'ignore rien; et, quand il sera grand, il n'hésitera pas davantage sur le droit naturel, sur le droit politique et sur le droit des gens; car tout cela sort, tout cela découle avec clarté et comme de soi-même du christianisme. Voilà ce que j'appelle une grande religion; je la reconnais à ce signe qu'elle ne laisse sans réponse aucune des questions qui intéressent l'humanité <sup>3</sup>.

Non, Jouffroy n'ignorait pas la plus pure source de vérité; mais il y avait entre elle et son intelligence une digue qui empêchait ses eaux de

<sup>2</sup> D'après la doctrine catholique exprimée par le concile du Vatican, la révélation des *vérités naturelles* de la religion n'est pas absolument nécessaire, parce que la raison humaine est par elle-même capable de les découvrir; elle est seulement nécessaire d'une *nécessité morale*, c'est-à-dire que, vu les conditions souvent défavorables à la recherche de la vérité dans lesquelles se trouvent beaucoup, sinon la plupart des hommes, tous n'arriveraient pas à les connaître avec «ferme certitude et sans mélange d'erreurs»; en d'autres termes, la révélation faite par Dieu de ces vérités leur est d'une *très grande utilité*. Parmi ces vérités, les plus importantes et les plus fondamentales sont l'existence de Dieu et celle de l'âme humaine, spirituelle et immortelle.

<sup>3</sup> M<sup>gr</sup> BAUNARD, *op. cit.*, p. 84-85.

la féconder. Par contraste, laissons maintenant parler le grand homme et le grand chrétien que fut Frédéric Ozanam. Le fondateur des *Conférences de Saint-Vincent-de-Paul* estimait comme un incomparable bienfait la sécurité que procure la foi; il écrivait dans son fameux testament les lignes suivantes que nous nous plaisons à reproduire :

Je meurs au sein de l'Église catholique, apostolique et romaine. J'AI CONNU LES DOUTES DU SIÈCLE PRÉSENT, MAIS TOUTE MA VIE M'A CONVAINCU QU'IL N'Y A DE REPOS POUR L'ESPRIT ET POUR LE CŒUR QUE DANS L'ÉGLISE ET SOUS SON AUTORITÉ. Si j'attache quelque prix à mes longues études, c'est qu'elles me donnent le droit de supplier tous ceux que j'aime de demeurer fidèles à une RELIGION OÙ J'AI TROUVÉ LA LUMIÈRE ET LA PAIX. — Ma prière suprême à ma famille, à ma femme, à mes enfants, à tous ceux qui naîtront d'eux, c'est de PERSÉVÉRER DANS LA FOI, malgré les humiliations, les scandales, les désertions dont ils seront témoins<sup>4</sup>.

Louis Veuillot, pour sa part, estime qu' « il reste quelque chose d'obscur dans toute âme qui n'a pas la foi ». Ses *Dernières Volontés*, si souvent entendues dans l'heureuse harmonisation de Gounod, apportent une confirmation qui ne manque pas de vivacité; une strophe suffira :

Après la dernière prière,  
Sur ma fosse plantez la croix;  
Et si l'on me donne une pierre,  
Gravez dessus: J'ai cru! . . . Je vois! . . .

« J'ai cru! . . . Je vois! . . . » Sans doute Veuillot fait allusion à la vision qui est l'ineffable partage des bienheureux; en vérité, c'est dès ici-bas qu'il est donné au croyant de voir et de savoir. Et cela, remarquons-le bien, avec une certitude si ferme qu'elle dépasse même les plus solides adhésions de l'esprit humain. Pour étrange que cet avancé puisse sonner, il faut, en bonne philosophie, l'admettre: nous sommes plus certains de l'existence de Dieu connue par la foi que de l'existence du soleil constatée de nos propres yeux. Dans le premier cas, notre certitude repose en définitive sur la valeur de l'intelligence de Dieu, intelligence infinie, illimitée en profondeur comme en étendue, tandis que dans le second, elle s'appuie sur la valeur, réelle certes, mais cependant fort restreinte et toujours relative de nos facultés humaines.

<sup>4</sup> *Œuvres complètes de A.-F. Ozanam*, 5<sup>e</sup> édit., Paris, 1881, t. 11, *Lettres de Frédéric Ozanam*, t. II, p. 571-572.

On ne compare pas ici, c'est entendu, l'évidence immédiate et pour ainsi dire tangible de l'une et de l'autre proposition, mais bien la *fermeté* de l'assentiment avec laquelle l'esprit s'y attache. Or, de ce point de vue, aucune vérité, si évidente qu'elle soit, n'engendre une certitude plus assurée que celle dérivant des vérités de la foi ou de la Révélation.

On n'a donc pas lieu, comme il arrive à beaucoup de gens, de s'étonner ou de se scandaliser de l'intransigeance doctrinale de l'Église catholique. Trop facilement on la conçoit comme une *dictature spirituelle* et l'on crie à la violation d'un des droits les plus élémentaires de l'homme: la liberté de conscience ou de pensée. Cette erreur est courante parmi les protestants; notre attitude leur apparaît comme du pur fanatisme. La jeune protestante, style XX<sup>e</sup> siècle, ne peut comprendre pourquoi sa compagne de bureau, catholique, refuse d'abandonner sa religion ou simplement de la mettre en péril pour contracter un beau mariage. Elle-même s'applique plutôt à demeurer dans une très large et très facile indifférence religieuse, avec la perspective de se laisser glisser dans la religion du premier galant qui se présentera. Vraiment, c'est là se montrer trop libéral en matière de religion; et c'est tout le contraire que doit penser et que pense d'ordinaire un catholique. Il sait pertinemment que Dieu est un, que la vérité est une; et lorsqu'on a conscience de la posséder, on ne peut ni tenir le langage ni prendre les attitudes de ceux qui s'en vont répétant que toutes les religions se valent.

Voilà pourquoi la foi d'un catholique sincère est inébranlable comme le roc sur lequel repose son Église; voilà aussi pourquoi sa croyance le met à l'abri des doutes et des incertitudes, procure à son esprit et à son cœur une paix si bienfaisante.

Cette bienfaisance de la foi ne pourra que s'accroître et répandre davantage sa douce influence chez le chrétien qui, non content de posséder la *vertu* de foi, s'applique en plus à scruter son contenu ou son objet. Pour peu qu'il prenne contact avec les Évangiles et le reste du Nouveau Testament, il entrera graduellement dans la connaissance des secrets de Dieu. Il apprendra bien vite l'indéfectible bonté et l'infinie miséricorde dont Dieu entoure ses enfants et les pécheurs. Car, avant tout, Dieu est Père, et nous sommes sa progéniture. « Voyez, écrit saint Jean, le disciple bien-aimé, quel amour le Père nous a témoigné, que nous soyons ap-

pelés enfants de Dieu et que nous le soyons en effet » (I Jean, 3, 1). Dieu Père, Dieu aimant et miséricordieux, et non pas justicier et vengeur, voilà bien la principale révélation du Nouveau Testament; le mot lui-même revient presque à chaque ligne des Évangiles; et lorsque, dans la prière, nous nous adressons directement à Dieu, on sait quelle expression Notre-Seigneur nous a personnellement enseigné d'employer: « Vous priez, dit-il, ainsi: *Notre Père, qui êtes aux cieux. . .* » On n'usait point de tant de simplicité et de familiarité sous l'Ancienne Loi. Quand Jéhovah apparut à Moïse et lui parla au milieu du buisson ardent pour lui signifier sa mission de libérateur, Moïse demanda à son divin interlocuteur: « Lorsque j'irai vers les enfants d'Israël et que je leur dirai: Le Dieu de vos pères m'envoie vers vous, s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je? Et Dieu dit à Moïse: « Je suis celui qui suis. » C'est ainsi, ajouta-t-il, que tu répondras aux enfants d'Israël: *Celui qui est* m'envoie vers vous. » Dieu dit encore à Moïse: « Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël: Jéhovah, Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'envoie vers vous. C'est là mon nom pour l'éternité; c'est là mon souvenir de génération en génération » (*Exode, 3, 13-15*). Ainsi donc, à Moïse et par lui, à tout le peuple juif, son peuple préféré pourtant, Dieu juge suffisant de se nommer *Celui qui est*; il s'annonce et se présente comme l'être par excellence, au-dessus duquel rien ne se trouve, au-dessous duquel tout n'apparaît que néant. Pour nous, chrétiens, Dieu est beaucoup plus que cela. Son nom propre, sa qualité essentielle, sa définition, c'est l'amour. « Dieu est charité », proclame saint Jean; et le Sauveur, qui est un avec le Père, confie à ses Apôtres qu'il ne les appelle plus désormais ses *serviteurs*, mais ses *amis* (*Jean, 15, 15*). Il use à leur égard et au nôtre d'une expression qui commande la confiance absolue, l'abandon complet: « *Filioli, mes petits enfants* » (*id., 13, 33*).

De l'amour, non content de tenir le langage et de manifester les sentiments, il donne les preuves les plus tangibles, jusqu'au sacrifice de sa propre vie: « Après avoir aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin », c'est-à-dire jusqu'à la limite de l'amour (*id., 13, 1*); si bien que sans l'amour, la croix et tout l'Évangile apparaissent comme une pure folie, tandis que par l'amour tout s'explique et devient extrêmement simple.

Mais cette vision de paix et cette atmosphère de confiance, résultant du fait de se savoir aimé par Dieu, est le privilège exclusif de ceux qui ont la foi et qui s'appliquent à en vivre.

Le christianisme, écrit l'abbé Jacques Leclercq, en habituant l'homme à la pensée d'un Dieu aimant, a fait reculer la crainte à l'arrière-plan de notre vie: l'âme qui vit en esprit de foi, se nourrissant habituellement de la pensée de Dieu, se libère de tout l'accidentel qui nous menace. Bonheur ou malheur, richesse ou pauvreté, santé ou maladie, peu lui importe! Dieu, lui, reste inchangé, et le grand drame d'amour qui explique le monde, continue à dérouler avec une persistance que rien n'entame, la suite de ses phases sublimes. Ainsi la foi est une lumière qui dore la vie.

Il est vrai, continue le même, que les agnostiques modernes crient très haut que la science a désormais effacé du monde le mystère et la crainte. Mais aussitôt qu'ils se sont emparés complètement d'une âme, celle-ci sent remonter en elle l'impression morne d'être livrée à une fatalité aveugle, sourde et stupide, impression qui n'est peut-être pas la crainte qu'éprouve le sauvage en face d'un monde où il soupçonne des intelligences et des perversités inconnues, mais qui abat, qui écrase, et vide l'homme de tout élan.

D'ailleurs à peine un mystère est-il effacé, qu'il en renaît cent autres. Les quelques découvertes dont s'amuse une science balbutiante, que sont-elles en face de l'infini qui nous entoure et de l'énigme de toutes choses?

La foi donne la certitude du grand amour qui nous a faits, qui nous conduit, qui nous attend au port. La foi, dès ici-bas, est la source la plus profonde de paix <sup>5</sup>.

\* \* \*

Un deuxième avantage de la foi, c'est de nous donner « le pouvoir de devenir enfants de Dieu ».

Cette affirmation, ainsi que nous l'avons vu précédemment, sort de la plume ardente et lumineuse de l'apôtre saint Jean; elle est tirée du sublime prologue de son Évangile, que le prêtre lit à la fin de la messe.

Il ne faut pas, à l'instar des disciples de Luther, anciens et modernes, exagérer le rôle de la foi dans la vie chrétienne. Saint Jacques, dans son épître, les a réfutés longtemps à l'avance en écrivant: « De même que le corps sans âme est mort, ainsi la foi sans les œuvres est morte » (2, 26). Seule, en effet, elle ne justifie pas et ne fait pas un enfant de Dieu au sens complet du mot; ceci, on le sait, est l'effet particulier de la grâce sanctifiante ou de la charité, par laquelle Dieu en sa Trinité de personnes réside au fond du cœur, selon cette belle parole du divin Sauveur: « Si quel-

<sup>5</sup> Abbé Jacques LECLERCQ, *Essais de Morale catholique*, t. I, *Le Retour à Jésus*, p. 176-177.



qu'un m'aime, mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous établirons en lui notre demeure » (*Jean*, 14, 23).

Il ne faut pas d'autre part minimiser et réduire presque à néant les mérites, les bienfaits et les avantages de la foi, comme y serait peut-être enclin — à tort cependant — celui qui limiterait son regard au passage suivant de la première lettre de saint Paul aux Corinthiens: « Quand j'aurais même toute la foi, jusqu'à transporter des montagnes, *si je n'ai pas la charité, je ne suis rien* » (I Cor., 13, 2.) C'est l'ensemble des Écritures qu'on doit considérer, et non pas telle ou telle insistance particulière.

Les pères du concile de Trente, qui ont eu à définir la doctrine catholique contre les erreurs protestantes, ont proposé une double image pour exprimer la pensée commune des auteurs inspirés en disant qu'elle est « le *fondement* et la *racine* de toute justification ». Ces deux figures mettent en relief la fonction de base que remplit la foi, la seconde ajoutant à l'idée de soutien ou de support immobile de la première, l'idée de principe vital, qui est une sorte d'appel à la croissance et qui demande de se compléter par une tige, des feuilles, des fleurs et des fruits, formant ainsi une plante parfaite. La formule de saint Jean ne semble pas signifier autre chose. Remarquons sa précision; il ne dit pas: « A ceux qui croient en son nom, il (le Verbe incarné) a donné de *devenir* enfants de Dieu », mais bien: « il a donné le POUVOIR de *devenir* enfants de Dieu ». Entre *devenir* et POUVOIR *devenir* il existe une différence considérable. La semence peut devenir épi de blé, elle ne l'est pas encore; la bille inerte sur le tapis vert de la table peut se mouvoir, elle n'est pas encore en mouvement. Toutefois, cette seule *capacité* de devenir enfants de Dieu, donnée à l'âme par la foi, et cette *possibilité* de jouir de tous les privilèges qui en sont la suite ou la conséquence normale, sont déjà un immense avantage.

Le païen n'a rien, absolument rien, dans l'ordre de la grâce, eût-il une conduite morale tout à fait honnête, irréprochable. Tandis que le chrétien, même sans la charité, est participant de l'ordre surnaturel; ayant la foi, il appartient de ce fait à la famille de Dieu, il possède en soi la première semence de vie éternelle, le gage initial et indispensable du salut ou de la vision béatifique à laquelle tous les hommes sont appelés. Sans doute, aussi longtemps qu'il demeure attaché à son péché, il est un en-

fant rebelle, mais un enfant tout de même, et que son Père qui est dans les cieux traitera toujours comme tel.

Aucun païen ne peut s'attendre et n'a droit à tant de faveur ni à tant de clémence. Dieu chérit d'une façon particulière ceux qu'il s'est choisis et qu'il a introduits au foyer paternel; bon Pasteur, il a des attentions spéciales pour les brebis de son bercail; c'est lui enfin qui se montre sous les traits si bienveillants du père dans la parabole de l'enfant prodigue. Pauvre gars! Malgré son ingratitude, malgré ses lamentables fredaines, ne reste-t-il pas toujours l'enfant chéri, que le père ne peut oublier, dont il souhaite fiévreusement le retour et qu'il enveloppe d'une immense pitié? C'était le plus jeune, l'enfant gâté, aux caprices duquel on n'a pas su résister. Il a tout reçu: on l'a perdu en le comblant. Il était de la famille, il est parti. Quel vide immense il a laissé dans la maison et dans le cœur du père! Qu'importent à ce dernier les compagnons de débauche avec lesquels l'enfant gaspille l'héritage accumulé à force de travail et de prévoyance. Eux, ce sont des inconnus, des étrangers, des *forestieri*, comme disent les Italiens. Mais lui, c'est l'enfant! c'est le fils! Sous ses chairs pâles de famélique, sous ses haillons crasseux de gardien de pourceaux, son sang ne change pas: il reste l'enfant, il reste le fils.

Et le fils de quel père! Le foyer accueillant, toujours chaud d'affection, la table copieusement garnie sont toujours là pour le recevoir et pour apaiser sa faim. On s'inquiète de son sort. Ah! s'il pouvait donc revenir. Comme on serait heureux! Or, un jour, il revient. Le père court à sa rencontre. Des lèvres du prodigue, veut s'échapper une prière de repentir toute préparée d'avance. « Père, voulait-il dire, j'ai péché contre le ciel et contre vous. Je ne suis pas digne d'être appelé votre fils; permettez seulement que je prenne rang parmi vos serviteurs. » Il n'en eut pas le loisir. Son père l'entrelaçait déjà et le couvrait de baisers. Sa condescendance ne connaît pas de bornes. « Vite, qu'on lui donne une tunique neuve, qu'on lui passe l'anneau au doigt et qu'on banquette royalement au son des chants et de la musique. Car mon fils était mort et il revit, il avait péri et le voici ressuscité. » (*Luc*, 15, 11-32.)

Le chrétien, qui s'est éloigné de Dieu par une faute grave, appartient, quoique déchu, à la famille de Dieu. Tout principe de vie surnaturelle n'est pas mort en lui; il garde au fond du cœur la foi et l'espérance.

Sur ce fondement, il peut, par la grâce de Dieu, rebâtir tout l'édifice spirituel; sur cette racine, enfouie, étouffée dans la terre du péché, peut germer une tige nouvelle, plus vigoureuse même que l'ancienne et porteuse de fruits magnifiques. Le pécheur sait qu'il a au ciel un Père, dont la miséricorde est infinie; qui, loin de désirer sa mort ou son châtement, veut qu'il « se convertisse et qu'il vive ». Il suffit que de son cœur s'élève, sincère comme celle de l'enfant prodigue, la prière du repentir: « Père, j'ai péché; pardon! » A l'instant, l'âme repentante se trouve purifiée. Elle se dépouille de ses haillons, revêt de nouveau la tunique blanche de son baptême, rentre toute joyeuse au foyer paternel et recouvre tous ses privilèges d'enfant de Dieu. La foi a été à l'origine de cette résurrection spirituelle.

Cette appartenance, cette participation à l'ordre surnaturel qui s'opère par la foi, marque clairement l'abîme qui sépare un chrétien d'un païen. La distance de l'un à l'autre est incommensurable. Osons davantage. Le plus sublime des esprits angéliques, si on le considère dans son seul être naturel, n'approcherait pas tant soit peu le plus humble des humains en lui subsiste la lumière surnaturelle de la foi, puisque, par la foi, le chrétien peut déjà entrevoir les profondeurs de Dieu, entrer dans la connaissance de ses secrets et des ineffables mystères de sa vie intime: toutes choses que l'ange ne peut par lui-même ni entreprendre ni même désirer.

« Reconnais, ô chrétien, ta dignité », s'écrie saint Léon, sache le prix de cette foi qui te donne le « *pouvoir de devenir enfant de Dieu* », et ne va pas, pour quelque promesse de félicité passagère, te départir de cet incomparable et divin trésor.

\* \* \*

En troisième lieu, la foi reçue au baptême nous agrège ou nous incorpore à cette société unique au monde, l'Église catholique.

Que l'Église soit une véritable société et non pas une simple réunion d'hommes de diverses races ou de diverses couleurs, cela ressort du fait que l'on retrouve chez elle tous les éléments nécessaires à la constitution d'une société: des personnes ou des membres qui en soient les sujets, une fin commune à tous, une autorité compétente chargée de pourvoir, par des moyens appropriés et efficaces, à l'obtention de cette fin.

Que l'Église soit une société d'un genre particulier, extérieurement semblable aux autres par bien des aspects, mais intérieurement différente, cela tient à son caractère surnaturel qui en fait le corps mystique de Jésus-Christ. Humaine et temporelle par les membres qui la composent, elle est divine par ses origines, puisqu'elle a Jésus-Christ pour fondateur, et par sa fin qui est la sanctification et le salut des âmes. L'Église, c'est le « royaume des cieux » sur la terre, c'est la réunion de tous les croyants, c'est-à-dire de ceux qui acceptent dans son entier le message apporté ici-bas par le Fils de Dieu. Parlant de l'unité parfaite qui existait entre les chrétiens de la primitive Église, les *Actes des Apôtres* disent que « la multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme » (4, 32). De même, après les nombreuses conversions opérées par saint Pierre au lendemain de la Pentecôte, ils signalent que « chaque jour voyait s'accroître la multitude des hommes et des femmes qui croyaient au Seigneur » — *credentium in Domino* (*Actes*, 5, 13).

A vrai dire, c'est par le baptême, rite visible et extérieur, que se fait notre agrégation à la société chrétienne; mais le baptême lui-même est, selon l'expression de saint Thomas d'Aquin, « le sacrement de la foi », c'est-à-dire le sacrement qui engendre nos âmes à la foi, les incorpore au Christ ainsi qu'à l'Église dont il est le Chef. En sorte que, pour notre être composé de corps et d'âme, de matière et d'esprit, d'un élément visible et d'un élément invisible, il y a une double incorporation: l'une, extérieure et sociale par le rite sensible du sacrement, l'autre intérieure et mentale qui se fait par la foi<sup>6</sup>.

Membres de l'Église catholique, quel privilège et quel avantage! On considère avec raison comme un honneur et comme une gloire d'appartenir à une famille distinguée, à une société renommée. On ne cache pas la fierté qu'on éprouve d'être citoyen de telle ville ou de tel pays. Et parce que nous sommes fiers, nous ne souffririons pas qu'on vienne insulter à ce que, humainement parlant, nous avons de plus cher et de plus sacré: notre famille, notre pays. Au prix de sacrifices considérables, ne serions-nous point prêts à venger l'honneur outragé?

<sup>6</sup> Saint THOMAS, *Somme théologique*, III<sup>a</sup>, q. 69, a. 5 ad 1<sup>m</sup>. « Par le baptême l'homme est agrégé à la société des fidèles » (III<sup>a</sup>, q. 70, a. 1). « Même après l'avènement du Christ, les hommes sont incorporés au Christ par la foi » (III<sup>a</sup>, q. 68, a. 1 ad 1<sup>m</sup>).

Si de tels sentiments sont justes et légitimes, combien plus ne devrions-nous pas, nous baptisés, nous faire gloire d'appartenir à la société la plus noble, la plus renommée, la plus haute qui soit, l'Église catholique? Même envisagée du seul point de vue extérieur et humain, quelle société peut se comparer avec avantage à l'Église de Rome? Quel peuple peut se vanter d'avoir une histoire qui approche tant soit peu la sienne?

Mais voyons donc à la lumière de l'histoire impartiale, ce que l'Église a accompli depuis vingt siècles qu'elle existe: dans le domaine littéraire et scientifique, par ses savants et ses brillants docteurs; dans le domaine artistique, par ses monuments religieux, ses basiliques et ses cathédrales, par ses œuvres d'art, ses marbres et ses peintures: à elle seule, la basilique de Saint-Pierre de Rome suffirait amplement à immortaliser l'Église; dans le domaine moral, par l'héroïque vertu et par la sainteté de ses millions de martyrs, de confesseurs et de vierges. Bon gré mal gré, il faut le reconnaître, tous ces saints qui ont édifié l'Église et qui sont nos frères dans le Christ, sont des types supérieurs d'humanité; la grâce divine, qui les a haussés à un tel niveau de désintéressement, d'abnégation, de générosité, d'amour pour Dieu et pour leurs semblables, n'a pu s'épanouir que sur des natures richement douées; ou la grâce les a trouvés tels, ou la grâce les a faits tels.

Voyons l'Église en action sur tous les points du globe. Que de misères soulagées par le dévouement admirable de ses fils et de ses filles! Certes l'Église ne revendique pas le monopole de la bienfaisance, mais comptons les œuvres de miséricorde corporelle et spirituelle qu'a fait surgir la divine ardeur de sa flamme apostolique. Est-il sur terre une seule détresse qui n'ait suscité au sein de l'Église des âmes pour la secourir?

Voyons la solidité et la pureté tout évangéliques de la doctrine catholique. L'Église a passé victorieusement à travers les flots des hérésies qui, de siècle en siècle, déferlaient sur la barque de Pierre et menaçaient de l'engloutir. Vu l'instabilité inhérente à l'esprit et au cœur de l'homme, cette constance et cette fidélité doctrinales tiennent du prodige; de fait, c'est un phénomène qui dépasse les forces de la nature et qui ne s'explique que par une assistance divine toute spéciale. L'infailibilité promise à Pierre et à l'Église n'était donc pas un cadeau de luxe, une précaution de surcroît, dus à la munificence et à la sagesse du Sauveur, c'était une néces-

sité. Grâce à elle, Rome n'a jamais dévié; elle s'est même résignée à se séparer d'immenses tronçons de la chrétienté, l'Angleterre et l'Allemagne entre autres, plutôt que de laisser s'altérer le dépôt divin de la Révélation. De nos jours encore, quelle religion, hormis la nôtre, maintient sans broncher ses enseignements contre le terrible courant de paganisme et d'immoralité que nous traversons? Partout on abdique; la loi naturelle elle-même, battue en brèche dans ses prescriptions les plus élémentaires par les législations des pays supposés chrétiens et civilisés, où trouve-t-elle un refuge sinon dans l'Église de Rome? Fondée sur le roc, elle s'élève au milieu de l'erreur et du mensonge comme l'inexpugnable « colonne de la vérité » (I *Tim.*, 4, 15).

Voyons enfin sa merveilleuse organisation hiérarchique. Il n'est pas donné à beaucoup de connaître par le détail les divers rouages par lesquels Rome pourvoit aux besoins de l'univers catholique; un regard superficiel suffit cependant pour laisser soupçonner les trésors de sagesse, de prévoyance, de force et d'unité que recèlent la législation de l'Église et son organisation hiérarchique.

Aussi, ne faut-il pas s'étonner si l'Église est une puissance qui s'impose. Ses propres ennemis ne peuvent s'empêcher de l'avouer. La mort de Pie XI a de nouveau révélé au monde le prestige de la papauté. Des points les plus reculés du globe, des représentants de tous les pays et de toutes les religions, ont afflué à Rome les plus sincères et les plus éloquents témoignages de sympathie et d'admiration pour le père de la chrétienté, pour l'énergique et courageux défenseur de tous les droits que fut l'immortel Pie XI.

À y réfléchir un peu, on comprend qu'un grand catholique puisse dire: « Je me sens si fier d'être catholique que j'ai peur d'être obligé de m'en confesser. » Joseph de Maistre, dans la conclusion de son magistral volume *Du Pape*, laissait bondir son enthousiasme dans l'apostrophe suivante:

Ô sainte Église de Rome! tant que la parole me sera conservée, je l'emploierai pour te célébrer. Je te salue, mère immortelle de la science et de la sainteté! SALVE, MAGNA PARENS! C'est toi qui répandis la lumière jusqu'aux extrémités de la terre, partout où les aveugles souverainetés n'arrêtèrent pas ton influence, et souvent même en dépit d'elles. C'est toi qui fis cesser les sacrifices humains, les coutumes barbares ou infâmes, les préjugés funestes, la nuit de l'ignorance;

et partout où tes envoyés ne purent pénétrer, il manque quelque chose à la civilisation. Les grands hommes t'appartiennent. MAGNA VIRUM! Tes doctrines purifient la science de ce venin d'orgueil et d'indépendance, qui la rend toujours dangereuse et souvent funeste. Les Pontifes seront bientôt universellement proclamés agents suprêmes de la civilisation, créateurs de la monarchie et de l'unité européennes, conservateurs de la science et des arts, fondateurs, protecteurs-nés de la liberté civile, destructeurs de l'esclavage, ennemis du despotisme, infatigables soutiens de la souveraineté, bienfaiteurs du genre humain. Si quelquefois ils ont prouvé qu'ils étaient des hommes, SI QUID ILLIS HUMANITUS ACCIDERIT, ces moments furent courts. *Un vaisseau qui fend les eaux laisse moins de traces de son passage*, et nul trône de l'univers ne porta jamais autant de sagesse, de science et de vertu. Au milieu de tous les bouleversements imaginables, Dieu a constamment veillé sur toi, ô VILLE ÉTERNELLE! Tout ce qui pouvait t'anéantir s'est réuni contre toi, et tu es debout; et comme tu fus jadis le centre de l'erreur, tu es depuis dix-huit siècles le centre de la vérité <sup>7</sup>.

Pour évoquer enfin un témoignage encore plus autorisé, citons un passage tiré de la récente encyclique de Sa Sainteté le pape Pie XII, sur l'Église, corps mystique de Jésus-Christ. Avec la flamme et la piété qui le caractérisent, le glorieux successeur de Pierre exhorte les catholiques à l'amour convaincu et agissant de l'Église leur mère. « Si, dit-il, les fidèles de l'Ancienne Loi ont pu chanter ceci de leur Cité terrestre: « Si jamais je t'oublie, Jérusalem, que ma main droite soit livrée à l'oubli; que ma langue se dessèche dans ma gorge si je ne me souviens plus de toi, si je ne fais pas de Jérusalem la première de mes joies », avec combien plus de fierté et d'allégresse ne devons-nous pas exulter d'habiter une Cité bâtie de pierres vivantes et élues, sur la montagne sainte, « avec le Christ Jésus, comme pierre d'angle suprême ». *On ne peut rien concevoir, en effet, de plus glorieux, de plus noble, de plus honorable d'appartenir à l'Église sainte, catholique, apostolique et romaine* <sup>8</sup>. »

Rodrigue NORMANDIN, o. m. i.

<sup>7</sup> Joseph DE MAISTRE, *Du Pape*, t. II, parag. XVIII, p. 74-75.

<sup>8</sup> PIE XII, encyc. sur le corps mystique de Jésus-Christ et notre union en lui avec Jésus-Christ, dans l'*Action catholique*, Québec, 12 oct. 1943, p. 6, 2<sup>e</sup> col. (le souligné est de nous).

# Chronique universitaire

---

JUBILÉ D'OR DE L'ENCYCLIQUE « PROVIDENTISSIMUS DEUS ».

Le 18 novembre 1943 rappelait le cinquantième anniversaire de la publication de l'encyclique *Providentissimus Deus* sur les saintes Écritures. Un tel événement ne pouvait passer inaperçu, surtout à l'Université d'Ottawa qui doit au grand pontife Léon XIII sa charte pontificale. D'ailleurs, un document de l'importance de *Providentissimus Deus*, la grande charte biblique de tous les temps, mérite d'être sans cesse analysé, étudié, publié et loué. Pour toutes ces raisons majeures une célébration solennelle s'imposait. Elle eut lieu au Séminaire universitaire, le jour anniversaire de la publication de l'encyclique.

Le matin, à 9 heures 30, dans la magnifique chapelle du Séminaire universitaire, une grande-messe pontificale, chantée par Son Excellence M<sup>sr</sup> Henri Belleau, O.M.I., vicaire apostolique à la Baie James, assurait à la journée jubilaire la grâce de toutes les bénédictions divines. Professeurs et étudiants de nos facultés ecclésiastiques y assistaient en grand nombre, au point d'y remplir non seulement les stalles, mais aussi une partie des espaces réservés au chœur. La chorale du Séminaire universitaire se chargea, et avec le plus grand succès, du chant grégorien et de la polyphonie.

L'après-midi, à 3 heures 30, séance solennelle dans le gymnase du Séminaire universitaire. Tous les professeurs et les étudiants des divers scolasticats et séminaires de la ville et des environs eurent à cœur de se joindre à nos docteurs et à nos élèves des facultés ecclésiastiques pour célébrer le jubilé d'or de *Providentissimus Deus*. Près de cinq cents auditeurs étaient groupés autour de notre très distingué Délégué apostolique, Son Excellence M<sup>sr</sup> Ildebrando Antoniutti, archevêque de Synnade en Phrygie, qui avait gracieusement accepté de présider cette réunion d'élite.

Le révérend père Donat Poulet, O.M.I., professeur d'Écriture sainte au Séminaire universitaire et président du *Catholic Biblical Association*



*of America*, souhaita la bienvenue, *en français*, à tous les professeurs et les étudiants de cet auditoire distingué, remercia Son Exc. le Délégué apostolique pour l'honneur qu'il faisait à tous en acceptant la présidence de cette séance jubilaire, et présenta le conférencier du jour, M<sup>sr</sup> William L. Newton, P.D., docteur en Écriture sainte, professeur au grand séminaire St. Mary, Cleveland, Ohio, initiateur de la nouvelle version anglaise de la Bible en cours de publication aux États-Unis et principal fondateur du *Catholic Biblical Association of America*.

M<sup>sr</sup> Newton fit, *en anglais*, une superbe conférence sur l'encyclique *Providentissimus Deus*. On en trouvera la substance, préparée par l'auteur lui-même, dans cette présente livraison de la *Revue*. Pendant plus d'une heure, le conférencier nous tint sous le charme, non seulement de sa profonde et claire pensée, mais aussi de sa diction impeccable et de son accent oratoire vif et prenant. On ne pouvait trouver, pour une circonstance aussi solennelle, maître plus érudit et plus intéressant. Son Excellence M<sup>sr</sup> Ildebrando Antoniutti, Délégué apostolique au Canada et à Terre-Neuve, se réserva le mot de la fin de cette séance jubilaire incomparable. Il parla, *en latin*, en cette belle langue virgilienne dont il semble posséder tous les secrets. On trouvera, dans les pages qui précèdent, le texte au complet de cette exhortation élégante. On ne pouvait imposer finale plus brillante au concert de louanges qui montait du cœur de tous vers Léon XIII, l'immortel et toujours regretté Pape-Lumière.

A 6 heures, bénédiction solennelle d'action de grâces, dans la chapelle du Séminaire universitaire, chantée par Son Exc. le Délégué apostolique lui-même. Ainsi se terminait la journée jubilaire du 18 novembre 1943.

Les 19 et 20 novembre, M<sup>sr</sup> Newton donna deux autres conférences aux professeurs et aux élèves de nos facultés ecclésiastiques, ainsi qu'aux directeurs et étudiants des autres Institutions cléricales de la cité. Dans la première, il exposa les principes qui gouvernent la revision de la version anglaise en cours de publication aux États-Unis. Dans la seconde, il fit une classe d'Ancien Testament, montrant comment la notion d'alliance expliquait toute l'histoire d'Israël et préparait la venue du Messie. Plus de trois cents auditeurs eurent l'avantage d'entendre ces synthèses bibliques vraiment magistrales.

Mais les fêtes bibliques devaient avoir un couronnement inattendu. Son Excellence le Délégué Apostolique, à l'insu des organisateurs de la démonstration jubilaire, envoya au saint-père un cablogramme d'hommages et de filiale affection au nom de tous ceux qui étaient présents à la séance solennelle du 18 novembre. La réponse de Sa Sainteté ne se fit pas attendre. Voici le texte de ce touchant message de notre bien-aimé pontife et prince Pie XII :

Agréant paternellement hommage Séminaire universitaire Ottawa occasion cinquantième encyclique *Providentissimus Deus* — Sa Sainteté envoie de tout cœur au Supérieur et aux élèves bénédiction apostolique — (Signé) : cardinal Maglione.

Enfin nous avons cru bon de joindre à tous les documents que nous publions sur les fêtes jubilaires en l'honneur de *Providentissimus Deus* le discours prononcé à Radio-Canada, de Toronto, le 7 novembre, par le révérend père Donat Poulet, O.M.I., sur l'origine divine des Écritures et le respect profond qui leur est dû.

C. O.

#### CONFÉRENCES ET CONGRÈS.

Au commencement de l'année scolaire, le R. P. Arthur Caron, vicedirecteur, souhaita la bienvenue aux quelque trois cents élèves des facultés ecclésiastiques et le R. P. Jacques Gervais, professeur de théologie au Séminaire universitaire, fit la « lectio brevis » sur le « Figurisme de l'Ancien Testament d'après saint Justin ».

Les RR. PP. Donat Poulet, René Latrémouille et Rodrigue Normandin et M. Thomas Greenwood se rendirent à Sherbrooke pour prendre part aux assises annuelles de l'ACFAS.

C'est à l'Université que la Commission oblate des Affaires indiennes, dont le R. P. Omer Plourde est le secrétaire, délibéra pendant trois jours.

Sous la présidence de M. Fulgence Charpentier, chef du bureau de la Censure, diverses sociétés canadiennes de relations sud-américaines se réunirent, dans la salle académique, pour une journée d'études, à laquelle assista l'honorable J. A. MacKinnon, ministre du Commerce.

Au Centre social de l'Université, le groupe local de la Fédération canadienne des Universitaires catholiques, qui comprend plus de vingt

membres actifs et dont le président est M. Roger Saint-Denis, tient des réunions mensuelles où l'on étudie la doctrine sociale de l'Église et en particulier le problème des salaires, des allocations familiales et des assurances sociales.

Un cercle d'études fondé par l'Association canadienne de la Société des Nations se réunit, à l'Institut de Philosophie, deux fois par mois.

Sous les auspices de la Société thomiste de l'Université, le R. P. Lucien Dozois, professeur au Séminaire universitaire, traita le sujet suivant : « Inspiration et connaissance prophétique selon saint Thomas d'Aquin », et, devant un auditoire de plus de trois cents ecclésiastiques, M. le professeur Thomas Greenwood expliqua la « Doctrine du C.C.F. ».

La Société historique d'Ottawa invita ses membres à une réunion à l'École normale, afin d'entendre une causerie de M. Gustave Lanctôt, conservateur des Archives nationales, sur les « Erreurs et légendes de l'histoire canadienne ». On procéda également au choix du bureau exécutif de la Société. Le résultat des élections fut comme suit : président, le R. P. Edgar Thivierge; vice-présidents, le R. P. Georges Simard et M. Félix Desrochers; secrétaire, M. Évariste Dumas; trésorier, M. Lucien Brault.

A la suite d'un dîner, au Château-Laurier, offert aux membres de la Section outaouaise de la Société des Écrivains canadiens, M. Victor Barbeau, professeur à l'École des Hautes Études de Montréal, expliqua le but et les réalisations de la Société des Écrivains canadiens, dont il est le président. Les RR. PP. Georges Simard, président de la section locale, et Henri Saint-Denis étaient parmi les convives. M. Barbeau fut présenté par le R. P. Simard et remercié par M. Georges Bouchard. Tout dernièrement, les membres de la section outaouaise se rassemblèrent à l'Université pour élire un nouveau conseil exécutif, dont le président sera de nouveau le R. P. Simard; le vice-président, M. Pierre Daviault; la secrétaire, M<sup>lle</sup> Éva Sénécal; le trésorier, M. Lucien Brault; et les conseillers, M<sup>lle</sup> Marie-Rose Turcot et M. Camille L'Heureux.

Le R. P. Recteur assistait à la réunion annuelle de l'Académie canadienne de Saint-Thomas d'Aquin. Il se rendait à Québec encore pour la septième session du Comité de la Survivance française.

A la bibliothèque municipale de Montréal et sous les auspices de la Société historique de cette ville, le R. P. Georges Simard donne une con-

férence sur les « Tendances de notre siècle et les institutions secondaires de chez-nous ».

Le R. P. Simard était un des orateurs dans une série de causeries organisées par Radio-Canada et données par des membres de la Société royale. Il assistait aussi à une réunion de la section française de la Société royale, à Québec, pour rendre hommage à M. Gérard Morisset, récemment élu membre de cette Société.

Trésorier de la section française de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, le R. P. Edgar Thivierge était présent au dixième congrès de cette société, à Hamilton.

Invité par l'Institut canadien des Affaires internationales, le R. P. Henri Saint-Denis assista à une conférence tenue au Seigniory Club de Montebello, pour étudier les problèmes d'après-guerre. Pendant neuf jours, plus de quatre-vingts personnes, représentant diverses occupations et toutes les régions du pays, ont participé à des discussions d'intérêt national et international. Il est malheureux que la majorité des Canadiens français qui avaient été invités à cette semaine d'études, n'ont pas fait acte de présence. C'eût été une belle occasion de manifester notre désir de collaborer avec nos compatriotes et en même temps d'affirmer nos justes revendications.

Le R. P. Félix Morlion, O.P., fondateur du mouvement Pro Deo, ardent apôtre de l'Action catholique en Belgique et actuellement attaché à l'ambassade belge aux États-Unis, donna des conférences, dans la salle académique, sur les « Catholiques devant le cinéma, la radio et la politique », et au Séminaire universitaire, sur les « Principes techniques fondamentaux de la diffusion des idées religieuses dans la vie publique ».

S'adressant à un vaste auditoire d'ouvriers à Hull, M. le professeur Greenwood leur parle du « Travailleur après la guerre ».

À une réunion du Catholic Teachers' Association of Ottawa, tenue à l'école Immaculata, le R. P. Henri Saint-Denis traite des « Buts de l'éducation catholique ».

Les élèves de l'Université remplirent la salle académique pour entendre le célèbre acteur, M. H. R. Stanton, qui récita plusieurs scènes des principaux drames de Shakespeare. Pendant de nombreuses années, il in-

terpréta, en Angleterre et aux États-Unis, les œuvres du fameux dramaturge.

M. Henri Grégoire, professeur à l'Université de Bruxelles et actuellement à l'École française des Hautes Études de New-York, donne, à la salle académique, une conférence qui a pour titre « La Belgique humaniste et chrétienne » et pour sous-titre, « Les grands catholiques belges que j'ai connus ». Il est présenté par M. Greenwood et remercié par le baron de Silvercruys, ambassadeur de la Belgique au Canada.

Le R. P. Gustave Sauvé, qui se dévoue à la diffusion des idées saines en sociologie, visita un grand nombre de localités dans la région industrialisée du Saguenay et mit la population en garde contre la propagande subversive du parti communiste au Canada, qui s'appelle maintenant le parti ouvrier-progressiste.

#### ÉCOLES ET COURS.

Les RR. PP. Gustave Sauvé, Lorenzo Danis, Gérard Cloutier et Désiré Bergeron, ainsi que MM. Paul-Émile Renaud, Paul Fontaine, Thomas Greenwood, Roger Saint-Denis, Rosario Cousineau, Hubert Casselman et M. le docteur Ernest Couture donnent des cours cette année aux cinquante élèves de l'École des Sciences politiques, dont le R. P. Bergeron est le directeur.

Le Centre social, que dirige le R. P. Sauvé assisté des RR. PP. Bergeron et Walker et de MM. Casselman et Prud'homme, a inauguré des cours par correspondance sur la doctrine coopérative. La popularité de ces cours est telle que jusqu'à présent plus de sept cents personnes de tous les points du pays s'y sont inscrites.

Lors de la remise des diplômes aux huit finissantes de l'École d'Infirmières de l'Université, il y eut des discours prononcés par Son Excellence M<sup>gr</sup> John Cody, évêque de Victoria, le R. P. Rodolphe Gendron, directeur de l'École, et le D<sup>r</sup> François Côté, ancien élève de l'Université et professeur à l'École.

Le cours de traduction, que M. Pierre Daviault donne pour la huitième année, a un succès remarquable si l'on en juge par le nombre des inscriptions, mais qui n'est pas étonnant vu la compétence du profes-

seur. Ce cours, qui ne s'adresse pas uniquement à ceux qui font de la traduction leur gagne-pain, est un instrument de culture générale et le complément indispensable d'une culture bilingue. On n'y enseigne ni le français ni l'anglais, mais plutôt la distinction à faire entre les deux et le moyen d'éviter l'imprécision de vocabulaire et de pensée qui pourrait résulter de l'influence mutuelle des deux langues.

M. Aimé Arvais, secrétaire-trésorier de la Commission des Écoles séparées d'Ottawa, donne des cours d'initiation à la statistique appliquée à la psychologie et à l'éducation, à l'Institut psychologique de l'Université, dont le R. P. Raymond Shevenell est le directeur. Ce dernier dirige aussi le Centre d'Orientation. Depuis un an, plus de soixante cas individuels, présentant des problèmes d'orientation professionnelle ou scolaire, de rajustement professionnel et de correction de la personnalité, ont été soumis au Centre, qui, en outre, a fait passer des examens de classement scolaire aux élèves de plusieurs institutions de la région.

À l'École de Musique, M. Oscar O'Brien donne des cours de composition musicale et d'harmonie, tandis que le R. P. Jules Martel, directeur de l'École, continue son cours hebdomadaire sur l'esthétique musicale.

Pour célébrer la Sainte-Cécile, l'Ensemble universitaire et M. Émile Boucher, chanteur de folklore canadien, offrirent, dans la salle académique, un concert fort goûté.

Dans la bibliothèque de l'École normale, on peut admirer le portrait du R. P. René Lamoureux, directeur de l'École, peint par M<sup>lle</sup> Raymonde Gravel, à la demande de l'Amicale des Anciens de l'École.

#### DÉBATS.

Sous les auspices de la Société Saint-Jean-Baptiste d'Ottawa et au profit de la presse acadienne, les universitaires présentaient un débat mixte, dans l'auditorium de l'École technique, sur le sujet suivant: « Cupidon, ange ou démon. » Les orateurs étaient MM. Maurice Chagnon et Lucien Lamoureux et M<sup>lles</sup> Jacqueline Dufour et Suzanne Cloutier; les juges, MM. Louis Charbonneau, Paul Fontaine et D.-T. Robichaud, ainsi que M<sup>mes</sup> Léopold Richer et Henriot Mayer et M<sup>lle</sup> Thérèse Tardif.

Le R. P. Arcade Guindon et MM. Fernand Charette, Pierre de Bellefeuille et Richard Bélanger constituaient la délégation d'Ottawa à la réunion de la Ligue des Débats interuniversitaires, qui eut lieu à l'Université de Montréal, pour déterminer le sujet du débat de cette année et s'entendre sur la manière de juger les discours.

#### PUBLICATIONS.

Aux Éditions de l'Université, M. le professeur Thomas Greenwood vient d'ajouter un autre ouvrage sur la philosophie des mathématiques, intitulé « Essais sur la pensée géométrique ». Le R. P. Rodrigue Normandin, professeur de philosophie aux facultés ecclésiastiques, est l'auteur d'un volume de 128 pages qui a pour titre « Bienheureux ceux qui croient ».

Le R. P. Normandin a aussi composé une plaquette, éditée par le Centre catholique, sur l'attitude qu'un chrétien doit avoir vis-à-vis de son corps, et qui s'intitule « Le serviteur de ton âme ».

Les biographies du père Arthur Paquette et du frère convers Joseph Normand ont été écrites par le R. P. Henri Morisseau, archiviste de l'Université et directeur des services de publicité, et ont paru aux Éditions de l'Université.

Voilà dix ans que le R. P. Morisseau voit à la publication de l'« Almanach de l'Université », qui contient une somme considérable de renseignements très utiles sur les facultés, les écoles, le personnel enseignant et le corps étudiant. Le dixième volume comprend 256 pages de texte serré, où l'on trouve des notices nécrologiques sur les pères Nillès et Peruisset et la sœur Saint-Alain des Sœurs Grises de la Croix. Selon les statistiques les plus récentes que fournit l'Almanach, la population universitaire, sans compter les dix-sept institutions affiliées, dépasse 2,550 cette année, dont 660 au cours d'immatriculation, 300 aux facultés ecclésiastiques, plus de 1,000 à la faculté des Arts, et le reste dans les écoles spéciales.

## DÉCÈS.

L'Université a été profondément attristée à la nouvelle du décès du père Louis Perruisset, qui enseigna pendant quatorze ans au Scolasticat Saint-Joseph et pendant vingt et un ans à l'Université, dont il fut quelque temps le vice-recteur. Il fut aussi aumônier au couvent de la Congrégation de Notre-Dame, pendant vingt et un ans, et aux monastères du Précieux-Sang et du Bon-Pasteur. Après son départ d'Ottawa, il y a dix ans, il fut successivement supérieur au scolasticat de Rome et à Notre-Dame de Lumières, dans le Midi, et professeur au scolasticat de Vico en Corse, où il mourut l'été dernier. Sa science profonde et son extrême affabilité lui avaient attiré le respect et l'affection de tous. R. I. P.

M. Francis Audet, qui fut une autorité en recherches historiques aux Archives nationales depuis 1888 et à qui l'Université, il y a quelques années, décernait un doctorat en droit honoris causa, est mort récemment. R. I. P.

Quatre autres noms doivent être ajoutés à la liste, que nous avons déjà donnée, des « anciens » qui ont fait le sacrifice de leur vie pour la patrie. Ce sont MM. Paul Major, Éric Marchand, Frank Hogan et Arthur Cannon. R. I. P.

## EFFORT DE GUERRE.

Le 11 novembre dernier, le R. P. Philippe Cornellier, recteur de l'Université, célébrait en l'église du Sacré-Cœur, une messe de requiem pour les nôtres tombés au champ d'honneur.

Le relevé de tous les professeurs et élèves, anciens et actuels, de l'Université, qui sont présentement sous les armes, atteint le chiffre imposant de 1,200.

Deux « anciens », le lieutenant Paul Baril et le sous-lieutenant Wilfrid Bélec, enrôlés dans l'aviation en 1940, ont été l'objet d'une réception enthousiaste à l'Université, au cours de laquelle ils racontèrent leurs combats aériens au-dessus de la Méditerranée. Ils furent aussi les invités d'honneur à un dîner organisé par le Conseil des Étudiants.

MM. Harold Willis, Anthony Butler et Marcel Latendresse, qui terminèrent leur cours classique en juin dernier, ont complété un cours



d'entraînement pour officiers de marine (Probationary Naval Sublieutenants) et sont arrivés premier, deuxième et troisième respectivement aux examens où concoururent des jeunes gens de presque toutes les universités canadiennes. M. le professeur Emmett O'Grady est le lieutenant commandant de notre école d'entraînement pour la marine (University Naval Training Division).

Le major J.-B. Belzile, qui s'enrôla dans l'armée active au début de la guerre et passa quelque temps avec le Royal 22<sup>e</sup> en Angleterre, est revenu au Canada pour parfaire son entraînement militaire et vient d'être nommé adjudant de notre Corps-École.

Le Conseil des Étudiants a fait des arrangements avec la Croix-Rouge pour établir, à l'Université, une « banque de sang », qui fournira vingt donneurs de sang par semaine. En outre, des sections de la Croix-Rouge ont été fondées dans toutes les classes.

Le R. P. René Lavigne a organisé l'achat de bons et de timbres de guerre parmi les élèves, qui ont fourni jusqu'à date près de trois mille dollars.

#### VISITEURS.

Parmi les nombreux personnages qui ont honoré l'Université de leur visite, signalons Son Exc. M<sup>gr</sup>. Paul Yu-Pin, évêque de Nanking, et Son Exc. M. Elie Lescot, président de la république de Haïti.

#### FÉLICITATIONS.

L'Université est heureuse de rendre hommage au Couvent de la Congrégation de Notre-Dame à Ottawa, qui fut fondé il y a 75 ans. *Ad multos annos.*

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

---

# PARTIE DOCUMENTAIRE

## CÉLÉBRATION DU CINQUANTIÈME ANNIVERSAIRE DE L'ENCYCLIQUE *PROVIDENTISSIMUS DEUS*.

### ALLOCUTION <sup>1</sup>.

« *Audivimus vos loquentes nostris linguis* » (Act. 2, 11) gallice et anglice. *Liceat mihi Ecclesiæ lingua, et quidem verbis Isaïæ Prophetæ responsum dare: « Gaudium et lætitia inveniantur in (nobis) gratiarum actio et vox laudis »* (Isa. 51, 3).

*In primis « laudem dicam tibi »* (Eccli. 51, 17), carissime Pater Poulet. *Commemorationem etenim immortalis Encyclicæ « Providentissimus Deus » sapienti consilio cogitasti et diligenti studio præparasti... Omnes quoque qui tecum laboraverunt, libenti animo collaudamus.*

*Humanissimus orator Newton « de longe veniens »* (Isai. 60, 4) cuius « *sermo omni acceptione dignus* » fuit (I Tim. 1, 15) *nostram sinceram meretur gratitudinem et admirabilem eruditionem et perspicuam claritatem in exponenda egregia Bibliorum materia.*

*Revmis Moderatoribus huius Seminarii impensas proferimus gratulationes propter hunc faustum studiorum eventum qui sollertem et alacrem eorum sollicitudinem in sacris fovendis disciplinis apprime comprobat.*

*Dilectis tandem alumni gaudium nostrum pandimus, cum inter præsentium temporum acerbitates suavi lætitia corda nostra perfuderint, suam laudabilem dando operam in hodierno scientiæ sacre convivio.*

*Feliciter commemoratio Encyclicæ in festo incidit dedicationis Basilicarum Apostolorum Petri et Pauli, ex quibus unitas sacerdotalis per mundum exorta est, quique merito columnæ sunt et firmamentum veritatis* (I Tim. 3, 15). *Festum hoc fidei professionem recolit a Sancto Hieronymo, Doctore maximo in Sacris Scripturis explanandis, ad Damasum Pontificem tactam. « Ego nullum primum, scripsit Sanctissimus ille vir, nisi Christum sequens, Beatitudini Tuæ, id est Cathedræ Petri, communionem consocior. Super illam petram ædificatam Ecclesiam scio. »*

*Petra vivens Ecclesiæ, Pius XII, quinquagesimo vertente anno ab edita Encyclicæ « Providentissimus Deus » novum promulgavit pastoralis sollicitudinis documentum ad illos suos aliam mittendo Encyclicam « Divino Afflante Spiritu ».*

*Nuntium huius documenti eisdem animi sensibus in hac studiorum Universitate Ottaviensi susceptum est, ac memorabile documentum quinquaginta ante annos editum, cum illius temporis Cancellarius Apostolicus et Magistri gratum patefacerant animum Summo Pontifici per specialem epistolam opportune in novam lucem nuper datam.*

*Documenta pontificia viam studiorum Sacre Scripturæ illuminant, synthesim constituendo omnium præceptorum quæ ab antiquis Ecclesiæ temporibus ininterrupte emanata et vigilanter custodita sunt.*

<sup>1</sup> Allocution prononcée au Séminaire Saint-Paul de l'Université d'Ottawa, le 18 novembre 1943.

Nondum erant presentes adversariæ sectæ quæ sibi, incredibili audacia, rectam vindicant Scripturarum interpretationem, et Sacri Libri maximis habebantur honoribus in Catholica Ecclesia, quæ in verbo Domini vim hauriebat, et per verbum Domini, gladium spiritus (Eph. 6, 17), triumphos undique consequebatur.

In omnibus Conciliis, quæ vere sunt vox Ecclesiæ, Sacræ Scripturæ primum semper obtinuerunt locum. Patres Tridentini eas super altare collocarunt, ad earundem sanctitatem exhibendam, quippe quæ eucharistica quasi specie videbantur ornata, Dei verbum continentes.

Rationalismus tamen Sacræ Scripturæ interpretationem innovaverat per principia criticæ in textu tantum litterali innixæ. Et scientia « non devitans prophanas vocum novitates » (I Tim. 6, 20) oblita est illius Divi Pauli: « . . . cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicuti est vere, verbum Dei » (I Thess. 2, 13). « Domini sunt verba et non scriptorum, commentat S. Hieronymus, et quod per os ipsorum dicit quasi per organum Dominus est locutus ».

Christus jam antea responderat Sadduceis de resurrectione tentantibus eum: « Erratis nescientes Scripturas » (Matth. 22, 29). Omni tempore eisdem verbis respondere possumus omnibus qui nescientes virtutem Dei et opera Ejus, adversus eas malignantur. Nam, juxta Hieronymum, verba Pauli commentantem de Christo « Dei virtute et Dei sapientia » (I Cor. 1, 24), « Ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est ». Si enim « verbo Domini cæli firmati sunt » (Ps. 32, 6) « in omni verbo quod procedit de ore Dei » (Deut. 8, 3) salus invenitur.

\* \* \*

Hiscæ dictis, quæ generalem habent significationem, vos directè, dilectissimi juvenes, alloqui percipio: vos, inquam, qui « cum fiducia locuturi eritis verbum Dei » (Act. 4, 29) ut eiusdem memores semper et ubique sitis.

Vita enim sacerdotalis, cuius onera sancte et religiose vel suscepistis vel suscepturi estis, in Sacris Scripturis fundatur eisdemque enutritur.

Sanctus Paulus affirmavit: « Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia: ut perfectus sit homo Dei et ad omne opus bonum instructus » (2 Tim. 3, 16-17).

Idem vero Apostolus Timotheo filio carissimo scribens, jam illum allocutus fuerat: « Tu, autem, o homo Dei . . . » (I Tim. 6, 11.)

A tempore paulino omnes qui Ecclesiæ altaribus inserviunt vocantur sublimi hac appellatione « Homo Dei », omnibusque relata verba referuntur.

Vos, ideo, Sacram Scripturam discere debetis ut « efficiamini perfecti, ad omne opus bonum instructi »: « Sermo enim presbyteri, ait Hieronymus, scripturarum lectione conditus sit ».

Hac de causa in Encyclica « Providentissimus » clare statutum est: « Prima cura sit ut in Sacris Seminariis vel Academicis sic omnino tradantur divinæ Litteræ, quemadmodum et ipsius gravitas disciplinæ et temporum necessitas admonent. »

Quod præceptum Pius Papa X sapienter explicavit per sequentem declarationem: « Non modo vim rationemque et doctrinam Bibliorum habeant ipsi (Clerici) perceptam et cognitam, sed etiam scite probeque possint et in divini verbi ministerio versari et conscriptos Deo afflante libros ab oppugnationibus horum hominum defendere qui quidquam divinitus traditum esse negant » (Litt. Ap. 27 Mar. 1906).

Clerici namque in sortem Domini vocati, si studium Sacræ Scripturæ negligunt, illud Psalmistæ merentur: « Quare tu enarras justitias meas et assumis testamentum meum per os tuum: tu vero odisti disciplinam et proiecisti sermones meos retrorsum » (Ps. 49, 16).

« Vos etenim offerre debetis hostiam laudis semper Deo, id est, tractuum labiorum, confitentium nomini Eius » (Hebr. 13, 15).

Tota vita sacerdotalis intime Deo conjungitur per preces ex Sacris Libris excerptas. Sacerdos « mediator Dei et hominum » (I Tim. 2, 5) voces depromit ex Bibliis eisdemque vocibus orat, ingemiscit, sperat, instat, laudat, benedicit . . .

« Ut bene ab homine laudetur Deus, laudavit se ipse Deus, scripsit Augustinus: et quia dignatus est laudare se, ideo invenit homo quemadmodum laudet eum. »

Et in « Confessionibus », idem Augustinus exclamat: « Quantum flevi in hymnis et canticis tuis suave sonantis Ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter. Voces illæ influebant auribus meis et eliquebatur veritas in cor meum et exæstuabant inde affectus pietatis et currebant lacrymæ et bene mihi erat cum eis . . . »

Quod Ambrosius pulcherrime explicat, de precibus per Psalmos factis dicens: « Benedictio sunt populi, Dei laus, plebis laudatio, plausus omnium, sermo universorum, vox Ecclesiæ, canora confessio, auctoritatis plena devotio, libertatis lætitia, clamor jucunditatis, lætitiæ resultat . . . »

At non tantum pro spirituali vita sanctis libris enutrirî nos debemus; verum etiam ut verbo Dei fortiter eruditi, illud palam enunciare possimus coram gentibus, « ut sermo Dei currat et clarificetur » (Tim. II, 3, 4).

« Prædica verbum » (2 Tim. 4, 2) mandat Apostolus. Et Christus antea proclamaverat: « Beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud » (Luc. 12, 28).

Dum insanæ criticæ divinam Bibliorum inspirationem negare audeunt, eorundem divinum sensum juxta Ecclesiæ doctrinam et traditionem discere fideliter satagamus « ut per patientiam et consolationem Scripturarum spem habeamus » (Rom. 15, 4): nam, non potest solvi Scriptura (Jo. 10, 35).

Sinite ergo me unicuique vestrum dicere: « Accipe librum et devora illum . . . in ore tuo erit dulce tamquam mel . . . » (Ap. 10, 8.)

« Divinas Scripturas sapius lege, scribebat S. Hieronymus ad Nepotianum Presbyterum, immo numquam de manibus tuis sacra lectio deponatur. » Hoc facite ne in Ecclesia dicatur « Parvuli petierunt panem et non erat qui frangeret eis » (Thren. 4, 4).

Quapropter Leo XIII in Encyclica « Providentissimus » præcipit ut « Scripturæ usus in universam theologiæ influat disciplinam eiusque prope sit anima ».

Ad rectam autem habendum Bibliorum notitiam, rogamus Christum ut sicuti discipulis Emmaus aperuit sensum ut intelligerent Scripturam, sic et nobis absconditas Sacri libri divitias revelare non dedignetur, ut cum beatis discipulis illis exclamare possimus: « Nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum aperiret nobis Scripturam? » (Luc. 24, 32.)

« Habentes igitur solatio sanctos libros qui sunt in manibus nostris » (I Mac. 12, 9) meminisse juvabit monitum poetæ:

Novum habetis et vetus Testamentum  
Pastoremque Ecclesiæ vos ducentem  
Sit hoc sufficiens salutis argumentum.

(Dantes.)

« Verbum enim Domini, manet in æternum » (Isa. 40, 9).

† Ildebrando ANTONIUTTI,

archevêque titulaire de Synénade de Phrygie,  
délégué apostolique au Canada et à Terre-Neuve.

THE *PROVIDENTISSIMUS DEUS* <sup>1</sup>.

How fitting it is that we solemnly commemorate this fiftieth anniversary of the *Providentissimus Deus* must be evident to all who appreciate the divine character of the Scriptures. In the whole range of ecclesiastical history there is hardly a more important pronouncement on the subject. Even the decrees of the Council of Trent, fundamental as they are, scarcely outweigh this encyclical; for it was issued in times more critical than the Protestant revolt, and it is more detailed in the positive direction it gives to Catholic exegesis. From the past the document gathers into one earnest expression our Catholic faith in the divine origin of the Scriptures; and for the future it establishes principles upon which that faith may be defended.

From two points of view this encyclical assumes an importance that we may well contemplate here. The first of these regards the dangerous conditions faced by the Scriptures at the time: rationalism dominating biblical studies outside the Church, and a need for more thorough research prevailing within. The other calls attention to the remarkable achievements that followed almost immediately upon the issuance of the letter.

In the first instance it is significant to recall how insidiously rationalism entered into and ultimately gained control of biblical criticism. In its earlier stages, literary criticism was of honest intent; a legitimate science was properly finding useful application in the study of the Bible. But resistance to this on the part of those who held an exaggerated view of the sacredness of biblical literature, even in its vernacular form, ultimately forced the study to find a home among those who had lost their faith. Deists and pietists wasted no time in offering criticism a cordial welcome, and what under other conditions may have worked to the better knowledge and appreciation of God's Word turned out to be the foundation of a noxious rationalism.

Further and rapid progress towards this evil end was made when investigation of the ancient east added its historical criticism to the data provided in the Bible. The knowledge thus gained was preliminary and often tentative. And yet so rationalistic was the temper of biblical studies outside the Church that almost any discovery was made to serve as witness against the accuracy of the Scriptures. Prompted by such a disposition, it was not long until fullblown rationalism seriously affected practically all scriptural enterprise outside the Church. Men lost sight of the supernatural character of the Scriptures, since they had adopted the view that religion was, like all other human institutions, but the result of a natural evolution. There is, therefore, no such thing as prophecy or miracles. If this is true, there is no honesty in the biblical narrative. They could no longer entertain inspiration or inerrancy in the traditional sense; and from this position it was but a short step to a denial of almost all we have believed of the Bible.

We must not overlook in this connection a thought given us in the *Providentissimus Deus*. The rationalism that prevailed at the time of its appearance was not restricted to academic circles. Anyone who thought he had discovered something new about the Scriptures at once publicized his views. Thus the evil was spread to the general public, to those who had not the means of examining the premises on which the conclusions rested. In this way rationalism begot indifference. Evidence of this in its full measure may be had in a recent declaration of doctrine offered by a group representing the

<sup>1</sup> Summary of a lecture delivered, on November 18<sup>th</sup>, 1943, at St. Paul's Seminary of the University.

various branches of Anglicanism. This begins by giving up entirely a belief in the inerrancy of the Scriptures; and it carries on to a view of inspiration that is completely destructive of the divine origin of the Bible. It was largely with this in view that Pope Leo determined to defend the Scriptures as a divine revelation of God to His children.

Paralleling this development, and perhaps in a way negatively contributing to it, was a period of relative inactivity in biblical studies within the Church. For the two hundred years preceding the Vatican Council, Catholic exegesis seemed to rest content with the glory of the century that followed Trent. This was the very time of incubation for those errors that came to be rationalism. When at last, under the influence of the Vatican Council, interest began to revive in scriptural research, it was found that rationalism had done its harm, and that coping with it was no longer a simple matter. Hence the apparent feebleness of the first attempts to defend Catholic teaching; hence also the dangerous inclination on the part of some to offer a compromise with error. There were, in consequence, good reasons from within the Church, that is from the standpoint of orthodox interpretation, for the Holy Father to intervene.

Under these conditions, so destructive from without and so unsatisfactory from within, the divine providence that looks after the Scriptures entered the scene. And the monument to that interposition is the *Providentissimus Deus*.

From our second point of view, the far-reaching significance of this encyclical is no less worthy of our consideration. Looking back over these fifty years, we are impressed deeply with the response that was given the letter both officially and on the part of Catholic scholars.

The ecclesiastical agencies for the guidance and promotion of biblical studies, and the documents touching the Scriptures, that have made their appearance in these years form an official activity that is beyond all comparison with the centuries that go before. We may expect a complete enumeration of these results of Leo's encyclical when the recent letter, the *Divino Afflante Spiritu*, is available.

But equally remarkable is the record of Catholic exegesis in this period. And here too we may see the influence of the principles laid down by the Holy Father. His definition of sound criticism, his counsel for disposing of difficulties raised against the Scriptures, the courage with which he maintains the sincerity of biblical history, his admirable statement of biblical inspiration and inerrancy, his encouragement of enterprise in the subject of the Bible — all this served both as a stimulous and a guide to the interest in the Scriptures that at all times is at least latent in the Church. With such declaration of principles, with such clarification of issues, and with such disposal of fears, new life came into Catholic scholarship, a life that encourages us to believe we are on the eve of another golden age of Catholic exegesis.

This consoling prospect, however, should not be allowed to encourage a belief that the battle is over and the victory won. Rationalism of a virulent type still reigns almost supreme in biblical circles outside the Church. Its denial of the supernatural has been made only more evident and emphatic by the results of the *Providentissimus Deus*. Our attitude in view of this, and also in view of the wide progress in biblical research during recent years, should take its direction from the dictum of Pius XI: *Nil actum si quid agendum*.

The encyclical of Leo XIII has still a message for us; yes, its voice calls more loudly to Catholic scholars of our own time. The more activity there is in the field of scriptural research, and the more removed from orthodoxy become those outside the

Church, the graver is our responsibility of developing sound scholarship. We alone, with our enlightenment through faith, and with our guidance by the Church, can bring to their fullest fruition the investigations and discoveries of human industry. We may briefly view this responsibility, or this opportunity that is presented to us, as falling into three related categories: the scientific, the academic, the popular.

The history of Catholic exegesis reveals that we have not altogether neglected research of a scientific character, that is, study of the human or natural side of the Scriptures. Origen's Hexapla and much of the work of St. Jerome belong to this type. Today we have scholars of recognized merit in almost every branch of the biblical sciences. And yet the work is so extensive, the progress being made is so surprising, the opportunities so rich, that we must retain the impression of having done very little.

In the field of textual criticism, in spite of the amazing achievements of recent research, much remains to be done. The science is closed in neither the examination of manuscripts nor in the study of its principles. So far we have no critical text of the Septuagint, the Peshitta, or of the other ancient versions. The work of the Pontifical Commission for the Revision of the Vulgate is a model of what we should be doing in the matter of the other ancient texts. New stages in textual criticism open new doors to sound literary criticism. And we have only ourselves to blame if such extravagances as *Formgeschichte* become accepted. Historical criticism also, mainly through the results of biblical archeology, calls loudly for our study of law in the ancient east, of ancient religions and their liturgies, of cultures dominant in biblical lands and times. We may not be able to enter the field of excavation, but we should be in a position to pass exact judgment on the finds that are brought to our attention. Special questions without number, the details of the history of exegesis, the questions rising in biblical theology, are asking attention in the light of later progress in the biblical sciences.

But if we are to raise a generation of competent scholars with their thoughts turned towards the Scriptures, greater academic interest must be created in the students for the priesthood. Direct appeal in this regard resounds throughout the *Providentissimus Deus*, and much thought has been given it by the Popes who followed Leo XIII. With well trained professors, with sound teaching of the subject according to the directions of the *Quoniam in Re Biblica*, with a worthy place assigned to the subject in the curriculum, and with adequate consideration given to it in Dogmatic Theology, we may well hope for the growth of an interest that can develop into true scholarship. But with all this there must also be provided opportunities for our seminarians to go farther in the study of the biblical languages and in other preparation that is essential to advanced biblical research.

And finally, we are asked to recognize our responsibilities in the matter of making the Scriptures more available for our people. Both scientific biblical research and the academic study of the Bible in our seminaries find their natural outlet and ultimate goal in this direction. 'The Bible is God's letter to His children. How often this has been remarked by our recent Pontiffs! The obligations resting upon us in this regard may be grouped under two related heads. The one falls upon the scholar who, in virtue of his opportunities, must make the sacred text and its exact interpretation available to all who would seek there the "patience and comfort afforded by the Scriptures." The other falls upon every priest, for his work is the obvious supplement to that of the exegete.

Our commemoration of the *Providentissimus Deus* will have rendered its full benefit only if we take to heart these exhortations which it is still giving. History in the matter of biblical studies teaches us that periods of intense activity are usually followed by longer periods of relaxed effort; it shows further that in such years of easy dreams and contentment with the labors of others error takes on a rank growth. With this lesson before us, with the voice of Leo XIII calling us to action, and with opportunity beckoning us on all sides, there comes to us again the voice of our Master:

*Levate oculos vestros et videte regiones,  
quia albæ sunt iam ad messem.*

William L. NEWTON, P. D.

---

### THE DIVINE AUTHORSHIP OF HOLY SCRIPTURE <sup>1</sup>.

*The Catholic Biblical Association of America*, dedicated to the task of promoting the study and reading of the Holy Bible, offers, through the courtesy of the Canadian Broadcasting Corporation, a series of broadcasts commemorating the golden jubilee of Pope Leo XIII's pronouncement on the study of Sacred Scripture. This most important papal document, entitled *Providentissimus Deus: The God of all Providence*, because of its opening words, is the *Biblical Magna Charta* of modern times as it has been happily and justly called. It is my privilege, this evening, as President of *The Catholic Biblical Association of America*, to inaugurate this series of broadcasts by discussing with you the divine authorship of the Bible.

#### 1. *Divine Inspiration.*

We read, in the very first page of the Encyclical *Providentissimus Deus*, this most important statement: « Supernatural revelation, according to the belief of the universal Church, is contained in unwritten tradition and in written books, which are, therefore, called sacred and canonical because, being written under the inspiration of the Holy Ghost, they have God for their author, and as such have been delivered to the Church. » « All Scripture is inspired by God », wrote St. Paul to Timothy (II Tim. 3, 16). God himself is the author of Holy Scripture! And God is the author of Holy Scripture because it has been written under the inspiration of the Holy Ghost! What does this mean? What is inspiration? Of what nature is this divine influence passing through the faculties of a human writer, moving him to write a book, and to write it in such a way, that this book will be attributed more to God than to himself?

Inspiration is a supernatural mystery. Faith alone reveals to us both its existence and its nature. And this revelation on earth will always be incomplete, imperfect, obscure; since according to St. Paul, « we see now through a glass, in a dark manner, in part » (I Cor. 13, 12). This is especially true of one who would presume to throw a little light on this mystery. Never before have I experienced, with more vivid conviction and greater anxiety, our incapacity to understand perfectly well, with Faith alone, the true nature of a supernatural grace. True it is that I « see now through a glass, in a dark manner, in part . . . »

<sup>1</sup> Lecture broadcasted from the Toronto C.B.C. Station, on November 7<sup>th</sup>, 1943.



Since the nature of inspiration is such a lofty concept, visible — in as much as it is visible — only to the eyes of Faith, it is not surprising that there have been numberless misconceptions of its true meaning and characteristics. Many, for instance, are inclined to identify inspiration with revelation. Revelation, in its strict sense, is necessary only for the communication of truths which exceed or surpass the natural powers of the human mind, for example, events of the remote future, divine positive laws, supernatural mysteries like the Trinity and the Incarnation of our Lord. Inspiration, on the contrary, is a positive supernatural motion by which a sacred writer is determined to express such things, and only such things, as God wishes to have written, whether these things are personally known to the writer and acquired by his own intellectual labor, or whether they had to be revealed to him by a divine communication on account of their supernatural character. Hence an inspired book need not be entirely, or even at all, revealed. Most of the historical books, in both Testaments alike, were written by contemporaries of the facts, and therefore a revelation was by no means necessary.

From the statements of the sacred writers themselves, we see that they had to rely, for the composition of their books, not on revelations or supernatural dictations, but on the diligent and tedious work of historical research. Thus Saint Luke states that « having diligently attained to all things, he wrote according as they have delivered who from the beginning were eyewitnesses and ministers » (Luke I, 2-3). And the writer of the Second book of *Macchabees* admits in his preface that « in undertaking [that] work of abridging [the five books of Jason of Cyrene] we have taken in hand no easy task, yea rather, a business full of watching and sweat ». The translator of *Ecclesiasticus* likewise witnesses that its writer composed it on the basis of « a diligent reading of the law and the prophets, and the other books, that were delivered to us from our fathers ». Inspiration therefore is not revelation. Both are supernatural graces, but graces of a different nature.

Among profane writers, some have mistaken inspiration for infallibility. True it is that Scripture is absolutely infallible, free from the least error; but infallibility is the consequence of inspiration, not inspiration itself. God being the author of Holy Scripture, it necessarily follows that every sentence in the sacred writings is divine truth. That inspiration should not be mistaken for infallibility is very clear if one considers the great privilege of the Holy See, Papal Infallibility. The Pope is infallible in things pertaining to faith and morals, yet no Catholic would venture to say, or would be thought to believe, that the Papal documents are inspired writings.

Others are inclined to believe that inspiration was only the approbation by God of a book written by human industry alone. It goes without saying that God would not be, in such an hypothesis, the author of Sacred Scripture. Inspiration must not be considered as a kind of *Episcopal Imprimatur*, given by the Holy Ghost after the composition of a book and before its publishing.

Nor should inspiration be confused with the high moral character of a book, with the sublime teachings it may contain, or with the salutary influence it may exercise on Christian minds and hearts. If such were the nature of inspiration, the Third and Fourth Books of *Esdras* would be inspired, together with many other spiritual writings, including the *Imitation of Christ*.

The Encyclical *Providentissimus Deus*, repeating the words formulated by the Council of the Vatican, discards all these misconceptions concerning the true nature of inspiration. « The books of the Old and New Testament, whole and entire, with all their parts . . . are to be received as sacred and canonical. And the Church holds them as sacred and canonical, not because, having been composed by human industry, they were

afterwards approved by her authority; not only because they contain revelation without errors, but because, having been written under the inspiration of the Holy Ghost, they have God for their author » (Sess. III, Cap. II, *de Rev.*).

Inspiration has been given this positive definition: « A supernatural influence on the mind of a man whereby his understanding is illumined and his will moved to express such things, and only such things, as God wishes to have written. » To explain this definition, may I offer a comparison? You have all seen, in this beloved country of ours, gigantic electrical plants, damming up the mighty falls and rapids of our rivers. From them cables and wires carry to our towns and villages most beneficial electrical power by which lamps are lit up, motors activated, and machines of all kinds set in motion. Of the greatest variety, utility, beauty and strength are the innumerable effects and products of this unique and mysterious current. Something similar occurs in the case of divine inspiration. Divine inspiration is also a current, a supernatural electrical current, originating in the infinite power of God, transmitted to the faculties of the sacred writers, producing light in their mind, motion in their will, and activity in their powers to write, until the admirable and divine work which is an inspired book is written and bequeathed to humanity.

First, divine inspiration is a supernatural electrical current. The electrical current of our man-made dynamos passes through the wires into the lamps, motors, and machines. This current is not part of these commodities, it does not belong to them, but is transmitted to them, and for the time being assigned to them by those operating the system. So it is for divine inspiration. The supernatural current of inspiration passes through the faculties of the sacred writers. It is not given to them for ever as their personal possession, but is only transmitted to them for the time required to compose a sacred book. The sacred book once written, the divine current of inspiration is cut off at the divine source.

Secondly, the electrical current of our mammoth power-plants, which is transmitted through wires into lamps, motors and machines of all kinds, does not change, alter, or paralyse the nature of these instruments, but elevates them, helps them to produce effects entirely above and beyond their unaided ability. So it is in the case of divine inspiration. The supernatural current, which is inspiration, when transmitted to the faculties of the sacred writers does not change, alter, or paralyse these faculties, but elevates them to produce an effect far beyond their natural ability. And what is this effect? An inspired book! Let us examine this current of divine inspiration, which flows into the faculties of a sacred writer and see just how it moves him according to his nature and abilities.

The divine current of inspiration passes first through the intellect. The intellect, having the nature of a lamp, produces a natural light, so that we speak of the « light of the intellect », of the « light of reason ». No wonder then that the sacred current of inspiration, when transmitted into the intelligence of a man, produces therein a new and divine light. With the help of this supernatural light, the sacred writer surveys far better his own intellectual domain. He sees in a divine manner what materials, lying within the scope of his human knowledge or science, must be chosen for his readers. Not only with the natural light of his reason and common sense, but with the divine judgement of God himself, with the infallibility of divine intelligence, the sacred writer judges what is to be written, he sees that the ideas and sentences chosen for the composition of the book are absolutely true, that they, and they alone, must enter into the making of this holy scripture, that they are to be presented in the very same literary form, in the same words and expressions in which they appear in his mind.

From the intellect the supernatural current of inspiration passes to the will. The will is of the nature of a motor. Little wonder then that the current of inspiration, transmitted to it from the intellect, sets it in motion, moving it to write down what the intellect wants written, and seeing that it writes faithfully what has to be written.

From the will, and under the influence of the will, the divine current flows into the instrumental faculties of writing, giving its assistance to each of them. With the help of this divine and powerful support, they carry on their work of writing, without errors or shortcomings, until the whole book is completed. Not for a moment do they fail in their task; on the contrary, they write exactly all that the intellect, illumined by God deems necessary, all that the will, set in motion by God, charges them to write.

Pope Leo XIII admirably sums up this whole operation, saying that « by a supernatural power, God so moved and impelled them to write — He so assisted them in writing — that the things which He ordered, and those only, they, first, rightly understood, then willed faithfully to write down, and finally expressed in apt words and with infallible truth. Otherwise, it could not be said that He was the author of the entire Scripture. »

The whole book, according to this explanation, is written both by God and man, by God as the principal writer, by man as his instrument. And in the production of the sacred book, it is futile to separate the activity of man from that of God, or the activity of God from that of man. A man, for example, cannot write without a pen, and a pen does not write unless moved by a human hand. But when does a lifeless pen receive the power to express ideas pulsating with life? At the very moment when it is set in motion by a human hand. So too for the sacred writers, they show their instrumental ability to write divine words when their intellectual faculties are set in motion by the divine current of inspiration, by the hand of God. Since human writing is attributed wholly and entirely to both the pen and the writer, to the pen as the instrumental cause, to the writer as the main and principal cause, so too, in the writing of a sacred book, both God and the sacred author produce simultaneously the whole effect, God, as the principal cause, the hagiographer or human author as the instrumental cause. Both write all the sentences of the inspired book, from both come the words, the expressions, the punctuation signs and all the other elements required by human language to express human ideas and thoughts.

Someone might object that a human author, even if inspired, is not a mere pen, a blind instrument, that can be moved at will. Man is intelligent and free. He has his own way of thinking; he is endowed with a liberty that no power can compel to act.

True it is, that man is not a mere pen; but it is also true that God is not a human hand or a mere man. He is the creator of the intellect, the creator of the will. Now if man can do so much with a pen He Himself has made, why cannot God do as much with the intellectual faculties He Himself has breathed into man? If a man, without in the least violating the nature of a pen, can move it to write down his thoughts and ideas, why deny to God the power of illuminating the intellect of a writer, of determining his will, and, without violating in the least man's free nature, of moving that intellect and will to write down his divine thoughts and revelations to humanity? Our mind and our will are more completely dependent upon the hand of God, than a pen is upon the hand of a human writer. This is, of course, a profound mystery; but a mystery ought not to be considered an absurdity.

Since the intellectual faculties of the sacred writers are in no way altered by the current of inspiration, it is not at all surprising that one Sacred Book differs from another in thought, style, vocabulary, literary form and general character. These differences do not come from the supernatural current of inspiration, but from the instrument

that receives it. The sacred writers offer God their intellectual abilities; but these abilities vary greatly. Just as a pen may be of gold, silver, or a common metal, flexible and yielding or stiff and unyielding, so too the sacred writers. Isaias is vastly different from Jeremias. The style of Peter is not that of Paul. Mark is hardly John or Luke. God is not obliged to choose always the best pens. Provided the pen is sufficiently good to write the divine ideas, no one will question the choice God has made.

## 2. *Scripture, the Word of God.*

Whatever be the ability of the instrument, we must keep in mind that the effect produced by a principal cause is normally attributed to it rather than to the instrument; thus it always remains true that Holy Scripture is, strictly speaking, the Word of God: the Sacred Writings are the Oracles of the Lord, the Letters of God to His creatures. « Look carefully into the Scriptures, says St. Clement of Rome, which are the true utterances of the Holy Spirit. Observe that nothing unjust or of counterfeit character is written in them » (*I Cor.*, 45). « And whosoever perverts the Oracles of the Lord to his own lusts, writes St. Polycarp, and says that there is neither a resurrection nor a judgment, he is the first-born of Satan » (*Ad Phil.*, 7: *The Anti-Nicene Father*, Vol. I). To heretics who would deny some of the supernatural revelations St. Ireneus gives this advice: « We should leave things of that nature to God who created us, being most properly assured that the Scriptures are indeed perfect, since they were spoken by the Word of God and His Spirit » (*C. Her.*, II, 28, 2: *The Anti-Nicene Fathers*, Vol. I). St. Augustine, in his commentary on Psalm 30, wrote these significant words: « For what is Scripture but a kind of epistle of Almighty God to His creature? The Emperor of heaven, the Lord of men and angels, has sent thee these epistles for thy life's behoof; and yet, glorious son, thou neglectest to read these epistles ardently. Study them, I beseech thee, and daily meditate on the words of thy Creator. » In other words, as St. John Chrysostom so truly said: « The Holy Scriptures are letters from God, the sacred writers are the messengers delivering them to us. »

## 3. *The Inerrancy of the Bible.*

The Encyclical *Providentissimus Deus* emphasizes the inerrancy of the Bible, as a consequence of divine inspiration, against those who believe that, though inspired, the sacred books are not absolutely free from errors in minor details, or in things not pertaining to faith and morals. « It is absolutely wrong and forbidden wrote Leo XIII, either to narrow inspiration down to certain parts only of Holy Scripture, or to admit that the sacred writer has erred. » There are some who, in order to rid themselves of these difficulties, do not hesitate to concede that divine inspiration regards the questions of faith and morals and nothing more. They wrongly think that in a question of the truth or falsehood of a passage we should consider not so much what God has said as the reason and purpose which he had in saying it. This is a system which cannot be tolerated. « For all the books which the Church receives as sacred and canonical are written wholly and entirely, with all their parts, at the dictation of the Holy Ghost; and so far is it from being possible that any error can coexist with inspiration, inspiration is not only essentially incompatible with error, but excludes and rejects it, as absolutely and necessarily as God Himself, the supreme Truth, excludes that which is not true. Hence, because the Holy Ghost employed men as his instruments, we cannot say that it was these inspired instruments who, perchance, have fallen into error, and not the primary author. For, by supernatural power, He so moved and impelled them to write — He so assisted them in writing — that the things which He

ordered, and those only, they, first, rightly understood, then willed faithfully to write down, and finally expressed in apt words and with infallible truth. Otherwise, it could not be said that He was the author of the entire Scripture.»

« It follows, concludes the Encyclical, that those who maintain that an error is possible in any genuine passage of the sacred writings either pervert the Catholic notion of inspiration or make God the author of such error. And so emphatically were all the Fathers and Doctors agreed that the divine writings, as left by the Hagiographers, are free from all error, that they laboured earnestly, with no less skill than reverence, to reconcile with each other those numerous passages which seem at variance; for they were unanimous in laying it down that those writings, in their entirety, and in all their parts were equally from the afflatus of Almighty God, and that God, speaking by the sacred writers, could not set down anything but what was true.»

#### 4. *The Reverence due to the Word of God.*

The *Imitation of Christ* compares Holy Scripture to the Blessed Sacrament in these striking words: « For in this life I find there are two things especially necessary to me, without which this miserable life should be to me insupportable. For as long as I shall be in this body, I confess myself to have need of two things, that is to say, of meat and of light; and these two hast Thou given unto me. Thou hast given the Blessed Sacrament to the refreshing of my body and soul; and thou hast set thy word as a lantern before my feet to show me the way that I shall go. Without these two I may not well live, for the word of God is the light of my soul, and this Sacrament is the bread of my life. These two may be called the two tables, set here and there in the spiritual treasure of Holy Church: the one is the table of the holy altar having the living bread that is the precious body of Christ; the other is the table of the laws of God, containing the holy doctrine, instructing man in the right faith and in the true belief, and leading him into the *Sancta Sanctorum*, where the inward secrets of Scripture be hid and contained.»

This comparison between Holy Scripture and the Blessed Sacrament is not exaggerated. If our Lord is present with His Humanity and Divinity under the species of bread and wine, is he not also present both as man and God under the species of human words in the sacred writings? Are not these letters of our God as adorable and sacred as the Holy Eucharist? Must we not show them the same profound respect and the same reverence we owe to Jesus Christ in the tabernacle? What a sacrilege it would be to remove from them a single sentence, nay a single word, even an iota, the smallest letter in the Greek alphabet? Our Lord himself seemed to emphasize this very point when he said: « For amen I say unto you, till heaven and earth pass away, one jot, or one tittle shall not be lost from the Law till all things have been accomplished » (Matt. 5, 18). Woe, therefore, to those who « deny that there is any such thing as inspiration, or Holy Scripture at all »! Woe to those impious writers who see in the Scriptures « only the forgeries and the falsehoods of men », who « set down the Scripture narratives as stupid fables and lying stories »! Woe to the peremptory pronouncements of a certain newly-invented 'free-science', a science, as the Encyclical says, which is so far from final that it is being perpetually modified and supplemented.

We should all have for the Sacred Scriptures the same love and zeal which St. Paul had and which he recommended to his most beloved disciple Timothy: « Till I come, attend unto reading [of the Holy Scripture], to exhortation, and to doctrine . . . Meditate on these things, give thyself entirely to them, that thy progress may be manifest to all . . . From thy infancy thou hast known the Holy Scriptures, which can instruct

thee to salvation . . . All Scripture, inspired of God, is profitable to teach, to reprove, to correct, to instruct in justice, that the man of God may be perfect, furnished to every good work. »

We conclude this broadcast with these words of the Encyclical *Providentissimus Deus* on the utility of Sacred Scripture: « In its pages the image of Christ stands out, living and breathing; diffusing everywhere around consolation in trouble, encouragement to virtue, and attraction to the love of God. And as to the Church, her institutions, her office and her gifts, we find in Holy Scripture so many references and so many ready and convincing arguments, that as St. Jerome most truly says: 'A man who is well grounded in the testimonies of the Scripture is the bulwark of the Church'. And as for morality and discipline, an apostolic man finds in the sacred writings abundant and excellent assistance, most holy precepts, gentle and strong exhortation, splendid examples of every virtue, and finally the promise of eternal reward and the threat of eternal punishment, uttered in terms of solemn import, in God's name and in God's own words. »

Donat POULET, o. m. i.

---

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

EVERETT CHERRINGTON HUGHES. — *French Canada in Transition*. Chicago, The University of Chicago Press. 1943. In-8, IX-227 pages. Canadian Price: \$3.00.

Some time ago, Mr. Miner of the University of Chicago wrote an excellent book on an entirely rural district of French Canada; now Mr. Hughes, professor at the same University, shows, in a valuable contribution to sociology, how modern industrialism has affected a small urban center of Quebec. His researches were made possible with the help of grants from the Social Science Research Council and from the Rockefeller Foundation.

Before analyzing the process of industrial revolution that has been going on in a typical small town, which was chosen as a middle term in the contrast between the old and the new in Quebec, the author describes the background of the whole province, which for two generations has been rapidly drifting from an agricultural to an industrial community. In 1871, out of 1000 gainfully employed persons in Quebec, 471 were engaged in agriculture. In 1931, there were only 224, and since the war the ratio is still less.

The French in Quebec are said to be « religious and even superstitious ». With regard to this last epithet, the author fails to give a single instance or proof. Since this is just an obiter dictum in the text, I do not intend to labor the point.

Rural Quebec is made up of landholding families. In 1931, 93% of the farms were operated by their owners and another 3% by part-owners. The same holds good for the ownership of machinery. « The Quebec habitant is much more likely to own his own threshing machine than the Ontario farmer. » On the whole, « the Quebec farmer is highly self-sufficient ».

The importance of the parish in French Canada is sympathetically appraised. It is worthy of note that the author has not considered the part the curé plays in the community as so sinister, as would have us believe all those who write disparagingly of « priest-ridden » Quebec.

The particular town the author studied is a reality, though the name Cantonville is fictitious. It stands between the two extremes of stable archaic rural life and modern industrialism with its restless urban masses. In 1911 it was a country trading town of 2,605 inhabitants, by 1931 it was a booming community of 19,424, of which 4,600 were employed in industry. These industries were the offshoots of British and American concerns, and the author attempts to judge the impact of that « alien » influence on a fairly large group, which in 1931 was 91% French and 94% Catholic.

One of the most enlightening chapters in the book is entitled « The French and the English in the industrial hierarchy ». We see that the industrial directors and executives, almost entirely English-speaking, do not admit the French Canadians to the inner and higher circles of the fraternity of men who run industry. « This situation prevails throughout the province. » « In general there is probably a strong bias in favour of appointing for higher positions a man of the kind liked and trusted by the appointing group. Ethnic background, religion and even « the old school tie » might enter into the case. » Following this admission, it is amusing to read: « In general the English people in industry believe that the French are constantly looking out for their relatives and friends; such a belief might well inhibit gestures leading to promotion. » In other words, the French element in Quebec is deliberately and systematically kept in an inferior position, and it ought not to be surprising that there is much unrest and dissatisfaction among the majority of the province. What is really surprising is their patience in the face of such discrimination. The author points out that the ethnic factor is most emphasized by the English people. « The French do not have this particular set of prejudices against the English. » Of course the author could not fail to notice that « bilingualism is not frequent among the English »; and this aloofness accounts for the rare contacts between the two groups in Quebec.

In connection with the Catholic schools, the author writes: « The French Canadian boy, who is to go into a liberal profession, is given a higher education. The others are not given anything approaching that education. So far as the middle and upper classes are concerned, they seem to expect to establish their sons by means of family influence in positions where they can learn the techniques of business and from which they can make advancement. This means does not work in industry, and for two reasons: because the French Canadian middle class family has no influence with industry and because the training of their sons is not of the proper kind. » Even though a French boy has seen through the commercial or technical schools and the engineering faculties, his chances of employment are still slim, on account of deep prejudices against the French. The solution of the problem requires not only an improvement in technical education, which has made great strides in Quebec since a generation, but also a more Christian attitude on the part of a small, powerful and well entrenched group, who should cease to exploit a population that has been more sinned against than sinning. Vested interests have always considered Quebec a happy hunting ground for capitalism, they have successfully kept the French away from important positions which they could have occupied, they invariably pay salaries inferior to what is given for similar work in other provinces, and they charge more for many public services, such as electricity. The process of industrialization in Quebec is aggravated by this sort of treatment, which makes more acute the collective discontents often accompanying the realization that a new way of life imposed by unfriendly strangers puts old sentiments and convictions in jeopardy.

The author insists so much on certain outbursts of anti-Semitism in Quebec that one might be led to believe that the French have the monopoly of such deplorable behaviour. That is altogether false. In the neighboring province of Ontario, there have been spasmodic anti-Jewish movements, and, within our good neighbor to the south, racial animosities have caused riots in Detroit and Harlem. One form of oppression usually provokes another, and, in peace-loving Quebec, if the magnates of trusts and finance were a little more attentive to justice and charity, whatever troubles there are would soon disappear.



A captivating study of a people in transition, Mr. Hughes' book contains many illuminating diagrams and statistical data. There is nothing merely emotional in it: on the contrary, it is objective, informative and impartial, and it would be most profitable to both French and English in Quebec to read it carefully.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

\* \* \*

JULIETTE CHABOT, [éditrice]. — *Biblio. Bulletin bibliographique des ouvrages parus en langue française dans le monde entier*. Propriété des Messageries Hachette. Paris, France. *Liste de vedettes-matières présentée par Juliette Chabot*. Montréal, 1942. VII-359 p., 28cm. Prix: \$10.00.

Voici un ouvrage de grande valeur. Les bibliothécaires et les catalogueurs l'ont accueilli avec beaucoup d'empressement. Nous devons la publication de cette « liste de vedettes-matières » à M<sup>lle</sup> Juliette Chabot, M.A., B.L.S., chef du catalogue à la bibliothèque de la ville de Montréal, collaboratrice assidue de *l'Action universitaire*, membre de la Société historique de Montréal et graduée en bibliothéconomie, de l'Université McGill.

Durant son séjour à Paris, elle a su mériter la confiance du directeur des Messageries Hachette. M. René Scheller, au point de se voir confier dans une lettre datée de Paris le 17 juin 1937, à l'intention des bibliothèques canadiennes-françaises, un exemplaire filmé (3 bobines) de la liste des vedettes-matières utilisées dans la rédaction de *Biblio*.

*Biblio* est un « Bulletin bibliographique » des Messageries Hachette où se trouve une nomenclature des « ouvrages parus en langue française dans le monde entier ». Présentée sous forme d'un « catalogue-dictionnaire », cette publication mensuelle (trimestrielle depuis octobre-décembre 1939) a paru en un volume récapitulatif à la fin de chaque année, de 1934 à 1938. Malheureusement, depuis le mois de mars 1940, nous sommes privés de ce précieux instrument de travail.

Ces « vedettes-matières » sont celles mêmes utilisées par les éditeurs de *Biblio*. C'est dire d'emblée leur valeur, puisqu'elles constituent dans ce domaine, le premier, et, pour ainsi dire, le seul ouvrage français d'une telle envergure. Le titre de M<sup>lle</sup> Chabot peut prêter à équivoque; il ne faudrait donc pas chercher dans cette liste d'autres renseignements que les mots « matières » ou « vedettes-matières » qui ont servi de cadres bibliographiques à la compilation des ouvrages parus en langue française, durant la période allant « de 1932 [sic] à 1939 ».

Avant de publier la « liste de vedettes-matières », M<sup>lle</sup> Chabot a d'abord reconstitué les trois bobines à l'aide d'un appareil de lecture (microfilm reading machine) puis les a fait dactylographier sur fiches, qu'elle a dû soigneusement réviser avant de les faire polycopier.

Pour bien se rendre compte des difficultés que comprend le travail de M<sup>lle</sup> Chabot, il faut lire en entier sa *Présentation* (p. I-VII). On verra alors pourquoi elle s'est imposé la tâche de publier cette liste, dont elle nous fait bien connaître « l'utilité » et la « méthode » de s'en servir.

Les préposés à la rédaction des catalogues, tout particulièrement les commençants, apprécieront fort les renseignements relatifs à l'emploi de ces « vedettes-matières ». Il est vrai que l'article de la fondatrice et ex-éditrice de *Biblio*, M<sup>lle</sup> Denise Montel, paru dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, janvier-mars 1941, p. 105-114, tiré-à-part, et auquel réfère M<sup>lle</sup> Chabot, contient des détails très intéressants sur l'origine, la nature et la valeur de la « liste de vedettes-matières en français ».

L'ouvrage est ainsi réparti: le texte original de M. René Scheller, autorisant M<sup>lle</sup> Chabot à se servir des « vedettes-matières »; la *Présentation* (p. I-VII); la liste des [trente] premiers souscripteurs; la liste elle-même (p. 354); celle des « subdivisions communes aux noms des matières » (p. 355-356); celle des « subdivisions communes aux noms des pays et des villes » (p. 357-358), et, enfin, celle des « errata » (p. 359).

Les deux listes des subdivisions communes aux noms des matières et aux noms des pays et des villes sont d'une importance capitale. En plus d'éviter bien des répétitions et bien des erreurs, elles assurent l'unité et la continuité de la liste principale.

Avant de livrer son travail au public, l'auteur ne semble pas avoir collationné chacune des vedettes avec le texte de *Biblio*, en vue de les reviser ou de les compléter. Cela excusera sans doute l'auteur de certaines omissions. Qu'il se soit glissé ici et là quelques erreurs de transcription, cela est regrettable, mais peut facilement s'expliquer. La « Liste de Vedettes-Matières » fait mention de 10.000 fiches [p. VII], cependant que M<sup>lle</sup> Montel parle de 12.000 à 15.000 fiches.

Souhaitons que dès qu'elle pourra correspondre avec les Messageries Hachette, M<sup>lle</sup> Chabot rééditera cette liste malheureusement épuisée. Ceci lui permettrait de mettre au point une « publication qui exigerait encore certains travaux de révision dans les détails », comme l'écrivait M. René Scheller dans sa lettre du 17 juin 1939.

La très grande activité de M<sup>lle</sup> Chabot est bien connue de tous ceux qui s'intéressent au progrès de nos bibliothèques. D'emblée, elle a droit à notre reconnaissance et à la collaboration qu'elle sollicite des bibliothécaires canadiens-français et de tous ceux qui désirent connaître et utiliser les méthodes modernes de la bibliothéconomie.

Auguste-M. MORISSET, o. m. i.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

---

# In Memoriam

---

*Le très révérend père Théodore Labouré, septième supérieur général de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée, est décédé en France le 28 février 1944. Ainsi se lisait, dans sa brièveté lapidaire, le message de deuil tardif transmis par les ondes.*

*Les jours tragiques que nous traversons et, sans doute aussi, les barrières dressées par les contrôles ou censures de l'occupant, n'ont pas permis qu'arrivent jusqu'à nous le récit des circonstances qui entourent cette mort prématurée et le nom de l'endroit où décéda le chef vénéré que nous pleurons.*

*Sur cette tombe fraîchement fermée, l'Université et la Revue, se doivent de déposer l'hommage de leur admiration et de leur filiale reconnaissance.*

*Élu le 8 septembre 1932, bien que jeune encore, au poste éminent qu'il devait occuper pendant un peu plus d'une décade, il vit les cinq dernières années de son généralat assombries par une guerre mondiale, la famille dont il avait la charge, partagée en trois ou quatre tronçons et les communications à peu près complètement rompues avec le plus grand nombre de ses fils. Ce lui fut un dur coup que vint aggraver une longue et douloureuse infirmité dont il relevait à peine quand la mort le frappa.*

*Sous son administration s'affirma et s'accéléra encore davantage peut-être cette expansion merveilleuse de la Congrégation, qui avait marqué le règne de son illustre prédécesseur, M<sup>sr</sup> Augustin Dontenwill. Et cela, malgré une légère régression, sous l'empire des événements politiques que l'on sait, dans cette grande Allemagne où l'Institut connut naguère un si large épanouissement.*

*Le zèle missionnaire, qui couve toujours dans les couches profondes de l'âme française, brûlait de sa flamme ce cœur d'apôtre. Aussi, soit comme provincial dans le lointain Texas, soit comme supérieur général, il consacra toutes ses énergies à maintenir et à développer les champs d'apostolat, à nous confiés, auprès des infidèles et auprès des âmes les plus délaissées.*

*Homme de courage et d'une rare sincérité, il imposait à tous un affectueux respect par une droiture sans détours et une loyauté à l'abri de tout soupçon.*

*Il est parti au milieu de la tempête, mais son souvenir ne s'éteindra pas dans la mémoire de ceux qui ont vu et admiré sa fermeté et sa vigilance, au timon du navire commis à sa garde.*

LA RÉDACTION.

# Une doctrine d'éducation nationale

(suite <sup>1</sup>)

---

## VI. — L'ÉDUCATION EN MARCHÉ.

L'itinéraire est long qui va des premières intuitions de l'être aux sublimes visions de l'adorable Trinité. Et le voyageur qui l'entreprend a beau porter en soi le flambeau des principes presque innés du vrai et du bien, le fil très serré d'une logique sincère et les lumières de la foi, il espérerait en vain atteindre à l'indicible vérité s'il ne s'imposait résolument de rudes études et des risques parfois tragiques.

Des objets sensibles à la quantité abstraite, de celle-ci au monde des idées et des réalités divines, telle est l'ascension lente et progressive qui conduit l'humaine créature aux cimes du savoir intégral.

L'on a déjà tout dit sur l'esprit s'en allant à la conquête de sa fin. Inventer, analyser et induire; apprendre, synthétiser et déduire: c'est là pour lui se mouvoir. Et si, en quelque domaine de connaissances que ce soit, il ne saurait procéder autrement qu'en accomplissant ces actes divers, il n'en reste pas moins indiscutable qu'à fréquenter séparément tel et tel champs spécifiques des études, il trouve un profit spécial, et de la sorte cultive avec plus de soins le sens de l'observation, l'esprit de géométrie et celui de finesse, ainsi que les habitudes qui soutiennent l'envol de la pensée dans les hautes sphères de la spéculation et de la Révélation.

D'où la nécessité pour une éducation totale de ne s'enfermer ni dans le sensible, ni dans le quantitatif, ni dans l'idée pure, ni dans le surnaturel, mais bien d'embrasser l'être tout entier à la mesure de l'âge et des talents.

<sup>1</sup> Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1943, p. 137-154; 269-273.

En effet il y a des degrés dans l'éducation. Lire, écrire, compter, réciter le credo sont une chose. Apprendre à percer les surfaces des objets intelligibles en est une autre. Tout le monde en convient: habituer l'esprit à raisonner logiquement, l'amener à comprendre et à goûter la vérité, plutôt que le meubler, sont le lot primordial des études classiques. Le seul tort que les maîtres aient pu se donner parfois a surtout consisté à trop restreindre l'étendue de ce labeur. Que d'encre n'a-t-on pas versée sur les lettres, principes de formation, et sur les sciences, objets de spécialisation, oubliant que les unes et les autres tenaient leur place dans un ensemble qui restera toujours instable tant que les pièces n'en auront pas été balancées.

Rien n'est de trop dans une éducation complète. L'élève, non moins que le maître, doit ne pas l'ignorer, afin que très sciemment et non comme Jourdain, il puisse développer les multiples activités de son esprit. Chez lui, la spontanéité a besoin de passer au plan du réfléchi et du scientifique.

Une fois ainsi munis, les jeunes pénétreront fructueusement dans les sciences supérieures des carrières de l'Église et de l'État. Car enfin l'on ne se prépare pas toute une vie: un moment vient où il est nécessaire d'utiliser les outils de formation pour la mise en acte des idéals caressés.

Ici nous entrons plutôt dans le domaine de l'instruction: dans les universités, séminaires des professions, et dans les instituts de recherches d'où sortent les trouvailles qui reculent les bornes de la science.

L'on n'en finirait pas s'il fallait s'attarder sur l'évolution du savoir telle que les hommes laborieux l'ont réalisée à travers l'histoire.

La Grèce si fine, si subtile, esquissa le cycle des études secondaires. Les Romains, pratiques en tout, précisèrent l'ordonnance des programmes. Qui ne connaît le *Trivium*: la grammaire, la dialectique et la rhétorique; le *Quadrivium*: l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique? Augustin d'Hippone, prenant les sept arts libéraux des mains de Capella, les transmit aux écoles monastiques dont il fut le fondateur. Et le moyen âge, qui vécut *con amore* du génie de l'évêque, ne crut jamais bon de s'en éloigner sensiblement. Entre temps cependant, bien que à côté, d'autres courants de pensée allaient sourdre en Europe.

La philosophie d'Aristote, les lettres de la Renaissance, puis les premiers balbutiements des sciences de la nature secouèrent les esprits. Une

heure sonna — après la commotion protestante — où les éducateurs se rendirent compte qu'il y avait du neuf à incorporer dans les études libérales. Les Jésuites, les premiers, s'employèrent à cette tâche. Aux lettres qu'ils conservaient, comme de juste, autant pour demeurer fidèles aux anciens que pour ne pas déplaire aux *renaissants*, ils ajoutèrent les données splendides de la philosophie scolastique.

Un siècle plus tard, d'autres éducateurs, les Oratoriens, conçurent — étranges idées alors — de faire une plus large place aux sciences naturelles et d'enseigner en français l'histoire nationale et la grammaire latine. L'orientation vers l'étude des langues modernes date de là.

Plus tard encore, exactement au XIX<sup>e</sup> siècle, d'autres maîtres, dégagés par formation des œillères qui obstruent parfois la vue, et instruits par l'élan des découvertes récentes d'où sortait une civilisation, rajeunie sinon autre, voulurent croire qu'au programme déjà si riche du passé un nouvel apport des sciences modernes s'imposait. Sur les rives de l'Outaouais, ce fut l'entreprise colossale des Tabaret, des Fillâtre, des Balland et des Paquin.

Depuis lors, les esprits tournant en rond, puisque aussi bien l'orbe est complet, se sont bornés à ne chercher plus que le dosage à établir dans une synthèse où des éléments variés entrent nécessairement comme parties intégrantes. Les uns minimisent les sciences; les autres, les lettres. L'entente ne parviendra jamais à être parfaite sur un point de cette complexité, vu qu'il n'est guère possible de créer un système façonnant également bien les jeunes gens, quelles que soient les carrières différentes, sinon disparates, qu'ils songent à embrasser. Le moule qui dispose à remplir les fonctions de l'Église peut-il être absolument le même que celui qui pétrit pour les charges du monde?

On ne saurait tout de même, si intéressant que soit le spectacle des études, ne pas marquer ici l'autre aspect de l'éducation: celui de la volonté.

Depuis les jours lointains où quelques têtes superbes régnaient en empereurs sur des masses asservies, jusqu'à notre époque de démocratie et de gouvernement pour le peuple et par le peuple, une courbe immense s'est développée à l'encontre de l'autoritarisme. Et c'est là un gain merveilleux de l'histoire, l'un des phénomènes d'évolution les plus admirables, rien de plus grand ne se trouvant dans l'homme que la rectitude et

l'épanouissement de son libre arbitre. Ce progrès gigantesque appelle cependant une culture soigneuse et ferme de la liberté.

Dans l'ensemble, l'antiquité, chez qui l'enfant, primitif et peu dressé, gardait des instincts d'indiscipline farouche, se montra violente et cruelle en éducation. Ni Horace l'historien ni Augustin le théologien ne nous ont parlé en termes doucereux de leurs maîtres.

Avec l'Église, dont la perspicacité du regard et les tendresses d'âme sont celles d'une mère, les choses s'améliorèrent. Elle voulut en ses écoles plus de mansuétude, plus d'humanité, mais non pas toutefois une sévérité négligée. C'est, aussi bien, que les doctrines catholiques, dont s'inspirent les éducateurs qui ne veulent pas marcher à tâtons, offrent des enseignements très précis sur l'art de développer les cœurs, de maîtriser et d'utiliser les passions, de former en un mot l'homme, cette harpe de chair et d'esprit, où le sentiment et la pensée et la grâce cohabitent sous une même enveloppe fragile ont besoin d'y trouver leur assiette, leur accord et leur paix.

De par sa nature, l'homme cache en soi une dualité tranchée, et toujours prête à éclater en conflit. Ses sens d'une part, sa volonté de l'autre se sentent attirés par des objets différents. Et à moins d'une vigilance incessante et d'un courage infatigable, il est toujours possible que l'inférieur triche le supérieur.

Afin d'éviter cette triste éventualité, Dieu, dont la bonté est égale à son infinie puissance, avait, en élevant l'homme à la surnature, déposé au plus intime de l'âme un don d'intégrité capable de garantir en plein la hiérarchie normale des facultés.

Mais hélas! la faute d'Adam, en faisant perdre la grâce sanctifiante, enlevait du coup cette qualité si précieuse d'équilibre. D'où la reprise et l'aggravation en l'homme du duel de la chair contre l'esprit, quels que soient par ailleurs les immenses secours qui viennent du Christ rédempteur.

Une éducation qui ignore l'un ou l'autre de ces quatre éléments ne saurait être intégrale, pleinement humaine. À nous d'y réfléchir autant qu'aux programmes d'études. Car l'homme n'est pas seulement un animal raisonneur; il est aussi un animal affectif. Et c'est de l'orientation et du redressement de ses amours plus encore que de la formation et du dressage de son esprit que dépendent son bonheur et le sort de la civilisation.



## VII. — AU TERME DE L'ÉDUCATION.

L'idéal, c'est qu'au bout de notre course nous nous trouvions en présence et en possession d'un savoir chrétien et d'une vertu chrétienne dignes de ce nom. À la base et le long de la montée: les connaissances naturelles; au sommet: la foi et son domaine. Le tout hiérarchisé selon les principes que les degrés de l'être appellent et commandent.

Hélas! les temps modernes, distraits par leur immense application aux recherches profanes, méconnurent et oublièrent le plan religieux. Les sciences furent sécularisées; la philosophie et la théologie durent chercher refuge au fond des sacristies et des cloîtres. Alors les deux moitiés du savoir ne communiquant presque plus, étroits ou rares devinrent les ponts par où eussent voulu passer et ceux qui, de bas en haut, aspiraient vers le meilleur et ceux qui, de haut en bas, désiraient répandre la lumière immarcescible. D'une part, c'était l'Église; de l'autre, le siècle: à peu près ce que le grand saint Augustin appelait la Cité de Dieu et la cité du mal.

En cette atmosphère de *raison* exagérée ou gauchie, le monde catholique lui-même eut quelque peu à souffrir. Chez lui, on n'exploita plus suffisamment les aspirations profondes de l'âme vers le divin; on ne sut guère si une philosophie chrétienne est possible; l'exégèse, l'histoire, le droit public de l'Église furent trop séparés de la Révélation; la science théologique elle-même, à certains indices, parut jusqu'à un certain point se désintéresser de l'ascétique, de la mystique et de la piété; et l'on vit toute une morale et un droit naturels prendre la direction de la vie humaine, individuelle ou sociale, presque sans égard pour la finalité de la grâce, comme si le terme ultime n'influençait pas la marche entière de la volonté, comme si les actes humains sans la foi n'étaient pas « plutôt vice que vertu <sup>2</sup> ».

En réalité, pour remédier aux maux présents, c'est à une pédagogie, toute imprégnée de l'orientation et des attirances de la fin, qu'il faudrait carrément recourir. Car la fin spécifie et donne la nature. Elle est le point de départ, le ressort et le terme de tout mouvement. Comme ici, c'est la grâce et la gloire qui couronnent le trajet, c'est elles qui devraient mettre en branle, soutenir et guider constamment les maîtres dans l'œuvre si im-

<sup>2</sup> *La Cité de Dieu*, I. XIX, c. 25.

portante de l'éducation. Or cet enseignement à visées surnaturelles ne s'accomplira jamais bien si celui de la théologie demeurerait défectueux. On sait que Brémond, dont la pointe d'impertinence est connue, accusait ses professeurs de lui avoir appris une théologie séparée de la piété<sup>3</sup>.

Il va sans dire que le don de la foi, qui est une lumière et une source de vie inénarrables, tend à grandir en nous selon qu'il convient à une créature raisonnable. Bien que de soi il puisse conduire à ses fins sublimes l'âme qui en est dotée, il appelle cependant un travail de l'intelligence par lequel le donné révélé s'explique et peut devenir la science théologique. Une telle saisie des vérités divines cadre merveilleusement bien avec un être comme le nôtre. Elle est d'ordre rationnel, et elle engendre un *habitus* — naturel en son fond, quoique surnaturel virtuellement et en sa racine — dans lequel la raison se complaît et est exposée — suprême écueil — à vouloir demeurer comme en sa fin.

S'arrêter ici serait une grave erreur, car la science, comme telle, est un ensemble de conclusions, une collection de concepts qui, en tant que formes de l'intelligence, déposent en celle-ci un dynamisme robuste tendant de soi aux choses qui y sont représentées intentionnellement. D'où la théologie catholique implique-t-elle, à part son plan horizontal, une poussée verticale vers les objets dont elle parle, qu'elle scrute et analyse en vue de les faire rechercher et aimer. Et non moins que sa perfection, ses imperfections aussi l'invitent à s'élever plus haut. Elle a beau être l'étreinte joyeuse d'un monde infiniment alléchant, elle n'en garde pas moins une obscurité qui laisse encore un désenchantement dans l'esprit et appelle quelque chose de supérieur. Ce quelque chose de supérieur, c'est l'expérience du divin, moyennant l'action de l'Esprit-Saint sur le don de sagesse. En sorte qu'une nouvelle prise de la déité s'accomplit à travers un *lumen quo*, une *savoir* de charité qui conforte le savoir théologique, lui donne son fini de la terre et lui ouvre d'autres perspectives sur la vision de l'au-delà, celle des bienheureux et de Dieu lui-même.

Cette montée de l'imparfait vers le parfait, du bien vers le meilleur, clef de la subordination des sciences et des êtres, est intrinsèque à la connaissance du contenu révélé en général, et à moins qu'elle ne stimule sans

<sup>3</sup> *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, III. *La Conquête mystique*, II<sup>e</sup> partie, c. V, p. 466. en note. Cette note est à lire et à méditer.

cesse, soit le maître qui enseigne, soit l'élève qui apprend, la doctrine sacrée, exposée « comme une science humaine plutôt que sous la lumière de la Révélation et en vue d'exciter dans l'âme la flamme de la divine charité <sup>4</sup> », n'atteindra jamais sa plénitude de perfection ni ne produira une formation personnelle ou une culture et une civilisation chrétiennes complètes et durables.

Le même principe s'applique également à la volonté dont les plus belles dispositions naturelles acquises demeurent vaines ou fausses, tant qu'elles n'ont pas été activées par le grand but final de la terre, à savoir les vertus de la foi ordinaire et celles des dons de science, d'intelligence et de sagesse.

Les douze premiers siècles avaient élevé les hommes à cette hauteur de vues et de sainteté. La plus forte preuve en serait encore la *Cité de Dieu* où le génial Augustin passe en revue le savoir, les vertus et les gestes de l'humanité, regardant d'en haut, c'est-à-dire dans la lumière des sagesse théologique et contemplative toutes ces choses qui se déroulent sous ses yeux. Rien de ce qu'il voit ne brouille ses concepts. Il discerne fort bien les savoirs et les vertus; il sait ce qu'est l'honnêteté du païen et la sainteté des chrétiens; il n'ignore pas non plus qu'entre la philosophie des vieux sages et la doctrine de l'Église, existe le fossé qui sépare la nature de la surnature. Mais il ne passe pas la plus grande partie de son temps à diviser, pas même pour distinguer et unir. Il regarde avec des yeux de croyant; il utilise tout en fonction de sa foi, considérant le monde sous l'aspect ni des nationalités ni des divers États politiques, mais sous celui des deux amours — la charité et la concupiscence qui partagent en réprouvés et en prédestinés les humains de la terre. C'est l'époque du théocentrisme.

Hélas! à peine l'augustinisme avait-il atteint les sommets du moyen âge que la chrétienté, vermoulue de querelles, de schismes et d'hérésies, se voyait envahir par un droit, une philosophie et des lettres venant, sans triage ni épuration, de l'antiquité rationaliste et licencieuse. Sur le champ, les sciences de la nature n'y parurent guère. Mais peu à peu elles grossirent le merveilleux faisceau du savoir profane. Alors l'Occident connut

<sup>4</sup> *Rapport des journées d'études sacerdotales de la J. O. C., La spiritualité d'action catholique pour le prêtre et le militant*, par S. Em. le cardinal Villeneuve, p. 367.

l'anthropocentrisme, c'est-à-dire le règne de l'homme à la place de Dieu et sur Dieu. De quoi établir abondamment qu'à s'écarter du vrai, on se heurte à l'être et au bien, on tombe dans la dissolution et le chaos.

D'où ce qui presse le plus, semble-t-il, pour guérir un monde, non plus jeune, naïf, spontané, mais réfléchi et mûr, c'est moins le développement des sciences profanes ou de la sagesse divine — tâches noblement accomplies — qu'une soudure intelligente pratiquée entre ces deux ordres de connaissances.

Montrer ce qu'est dans l'âme humaine le lointain désir de la grâce et de la gloire, afin que l'ordre surnaturel cesse de paraître une pure corvée ou une parure adventice dont on se passerait fort bien; déterminer en quoi consiste une philosophie vraiment chrétienne, comment la foi pose ses bases, les défend et pénètre par ses principes et ses préceptes toute la vie des individus et des sociétés; dire de quelle manière la théologie et le droit véritable lient les États et l'Église, les subordonnent, et par là fondent l'harmonie des peuples dans la marche universelle de l'histoire: c'est là l'œuvre actuelle la plus urgente et la plus prometteuse.

Aujourd'hui, mieux qu'il y a cinquante ans, elle est connue, mesurée, et les théologiens, soulevés par la puissance de leurs doctrines, tant celle de l'esprit que celle du cœur, se vouent avec une ardeur rajeunie à la noble entreprise d'associer la raison à la grâce, d'offrir à l'une toutes les ressources de l'autre. Qu'ils parviennent à cette glorieuse réalisation, qu'ensuite ils s'efforcent de répandre la foi et la charité — dont ils sont les docteurs et les hérauts accrédités — jusque dans les cœurs des maîtres de la petite école, des institutions secondaires et des universités, et l'humanisme intégral, rêvé par les plus beaux esprits contemporains fleurira sur la terre et redonnera aux siècles futurs la *Somme* nouvelle des splendides richesses de la nature et des merveilleuses magnanimités de la surnature. Le remède à nos maux est là: dans une connaissance digne de l'homme historique, tel que la métaphysique et la Révélation l'ont tissé pour jamais; non en une science émancipée, ou une sagesse exclusive, ni non plus en une *virtu* étrangère à Dieu ou une *carita* déshumanisée.

Assurément, c'est à Thomas d'Aquin qu'il importe de demander les principes directeurs de la synthèse entrevue et désirée. Tout de même il importe de ne jamais oublier que cette synthèse ressemble à une pyra-

mide non renversée. Au bas, les sciences, puis la philosophie, puis la théologie, puis l'ascétique et la mystique. Le sommet, qui est ici fin, doit servir de clef de voûte à tout l'édifice. En sorte que la tendance mystique ou l'élan vers la divine charité, je le répète, soit l'esprit et la forme de toutes nos connaissances, à l'instar d'une âme vivifiant un corps. Qui oublie cela n'est pas théologien, ni philosophe chrétien. Qui le sait et ne s'en inspire en classe n'est pas éducateur véritable. À cette lacune de l'enseignement reviendraient peut-être: ici, la pauvreté de la dévotion et la séparation trop fréquente de la piété et du dogme; là, la pénurie d'auteurs spirituels que l'on observe parfois même chez ceux qui ont reçu en héritage les meilleures et les plus saines théologies; partout, la vague areligieuse qui déferle sur une humanité lasse de mots, de routine et de vaine galvanisation.

En fonction de cette doctrine, un travail splendide s'accomplit enfin. Toute une littérature de vulgarisation surgit, porteuse de puissantes espérances, de cela qu'elle s'efforce de montrer les appels du naturel vers le surnaturel, la liaison ineffable des deux et les admirables ferments que la foi chrétienne contient pour la revalorisation spirituelle des réalités et des consciences de notre temps. Car « c'est une chose que de connaître les vérités immuables; c'en est une autre que de découvrir les besoins passagers d'un siècle; et c'en est une troisième que de projeter les principes éternels sur les problèmes courants <sup>5</sup> ».

La nature et la grâce, hiérarchisée sous le signe du Dieu rédempteur, tel est donc le mobile, le nerf et la fin que doivent poursuivre nécessairement les éducateurs et les maîtres de nos pensées et de nos vies. Au bout de ce programme d'humanisme total, le mythe du bonheur, dans la mesure où il est réalisable sur la terre, est là. Or pour la poursuite de cet idéal, s'il faut un modèle vivant, je cite parmi les plus excellents de l'heure présente le philosophe et mystique, Jacques Maritain, dont l'esprit si catholique cherche à ordonner ensemble notre savoir et nos vertus.

Si c'est là une œuvre héroïque, je laisse aux universitaires, à qui elle appartient en propre, le soin et le souci d'y voir et d'y répondre par la pratique.

<sup>5</sup> L'auteur, *Devoir des catholiques*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, janvier-mars 1942, p. 108.

## VIII. — A L'ÉCOLE.

En face de cette tâche énorme, il est terrible de penser que ce sont des hommes, nos contemporains, nous, qui avons la responsabilité de l'accomplir.

Le principe est clair: qui engendre a le devoir et le droit d'éduquer. Paternité charnelle, maternité spirituelle, peu importe.

Traitant de cette question de primordiale importance, le droit canonique partage entre les parents et l'Église les obligations d'où dépendent l'instruction et l'éducation.

Et d'abord, aux parents il rappelle qu'ils sont gravement tenus de « veiller, selon tout leur pouvoir, à l'éducation tant religieuse et morale que physique et civique de leurs enfants <sup>6</sup> ».

De nos jours où les querelles sur l'enseignement primaire préoccupent si vivement les esprits, tant de fois il a été nécessaire d'écarter de ce domaine les États envahisseurs que l'on en est presque venu à ne considérer plus qu'à la taille de la petite école un droit qui, de sa nature, jouit pourtant d'un ressort autrement étendu. En effet, c'est toute l'éducation qui relève des parents: la primaire, la secondaire et l'universitaire. Car, ainsi que l'écrit saint Thomas, « le père est principe de la génération, de l'éducation et de la discipline et de tout ce qui se rapporte au perfectionnement de la vie humaine <sup>7</sup> ». Et dès lors si les familles ont assez de fortune et assez d'élan pour vouloir établir un système complet d'éducation, personne ne pourrait les en empêcher.

Ce n'est pas à dire qu'elles devraient distribuer par elles-mêmes tout l'enseignement: la compétence requise pour une telle œuvre n'est pas leur apanage coutumier. C'est-à-dire toutefois que les écoles et les maîtres qui les prolongent et les aident n'ont pas à tracer ni à modifier à leur gré les programmes d'études et les règlements disciplinaires. Titres académiques à décrocher, formation au sens plein du mot à obtenir, tout cela est de la juridiction des parents. Les maîtres, dont la valeur professionnelle est supposée ici, n'ont guère plus que la faculté de présenter les vues et les arguments qu'ils estiment les plus aptes à promouvoir le développement du cycle scolaire total.

<sup>6</sup> Canon 1113.

<sup>7</sup> 2<sup>a</sup>-2<sup>is</sup>, q. 102, a. 1.

Si maintenant nous avons affaire à des pères et mères catholiques, il est clair qu'ils sont liés à leurs devoirs par des considérations particulièrement sacrées. Comme chrétiens, ils dépendent de l'Église, et l'Église leur confie, au jour de leur mariage, de voir avec un soin jaloux à l'instruction et à l'éducation religieuse et morale de leur descendance.

Délégués de la nature, c'est-à-dire de Dieu, pour l'éducation humaine générale; délégués de l'Église pour l'éducation chrétienne: tels sont les parents au regard de la raison et de la foi, de la philosophie, de la théologie et du droit canonique. Se peut-il imaginer quelque chose de beaucoup plus grand ici-bas? Sans cette œuvre de formation qui donne des citoyens à la patrie et des saints au ciel, combien modeste et découronné demeurerait le concours prêté à Dieu pour la transmission physique de la vie!

Il est encore une autre éducatrice sur la terre, c'est l'Église. Société surnaturelle, obligée de conduire les hommes au port de la bienheureuse patrie, l'Église a reçu en partage un droit exceptionnel en matière d'enseignement. Elle est l'institutrice à qui le Christ a confié le dépôt sacré de la Révélation, et ce dépôt, il lui revient de le garder et de le répandre. Sur tout l'enseignement religieux, elle jouit d'un droit exclusif, impartageable.

Qu'elle puisse, qu'elle doive avoir ses écoles, à elles, pour cette fin qui lui est propre, c'est entendu. D'où le privilège inaliénable de créer et d'organiser des petits et des grands séminaires à sa guise et selon les façons qu'elle croira les meilleures pour la préparation de ses futurs ministres. D'où encore le droit de pénétrer dans toutes les écoles, quelles qu'elles soient — les siennes ou celles des parents, et même de l'État, — à l'effet d'y donner l'enseignement de la religion et de la morale et d'y surveiller sous ce double rapport les programmes, les règlements de la discipline, les maîtres religieux ou laïques qui y distribuent l'instruction ordinaire.

Et ce n'est pas là un monopole abusif: c'est un droit divin, positif, attaché à une mission supérieure, celle de transmettre à la terre les mystères et les vérités par quoi l'humanité peut espérer bénéficier des fruits du Golgotha et atteindre effectivement aux joies de l'éternel Thabor.

De ce lourd charisme il suit une conséquence sur laquelle les esprits ne s'appesantissent pas assez. Partout où le spirituel est engagé, l'Église a le droit et parfois le devoir d'exercer son influence. Qu'un roi

trouble les consciences par des lois tyranniques, que des doctrines mal orientées faussent l'économie des peuples, l'Église peut intervenir pour condamner le potentat indigne ou les théories asservissantes d'un capitalisme dominateur. Or, en matière d'éducation, tout se tient tellement qu'il n'est guère de parties mêmes profanes où ne se cachent des intérêts vraiment religieux. Et d'ailleurs ce ne saurait être sans risques que les connaissances naturelles échappent à la direction et à la surveillance qui garantissent leur orientation vers la surnature. « C'est donc de plein droit que l'Église se fait la promotrice des lettres, des sciences et des arts, dans la mesure où tout cela est nécessaire ou profitable à l'éducation chrétienne comme à toute son œuvre de salut des âmes, fondant même et entretenant des écoles et des institutions qui lui sont propres, en tout genre de science et à tout degré de culture . . . Et cela ne cause aucun inconvénient à l'ordre civil, car l'Église, dans sa prudence maternelle, ne s'oppose pas à ce que ses écoles et ses établissements d'éducation destinés aux laïques se conforment, dans chaque nation, aux légitimes dispositions de l'autorité civile, avec laquelle elle est, de toute façon, disposée à s'entendre, afin de pourvoir, d'un commun accord, au règlement des difficultés qui peuvent surgir <sup>8</sup>. »

L'histoire, conforme en cela au droit, nous montre l'Église dispensant l'enseignement à tous les degrés du savoir. Témoin les écoles monastiques et épiscopales du moyen âge, les collèges classiques modernes et les grandes universités. Si bien qu'ici au droit divin se superpose un droit de prescription vieux de quinze siècles. C'est plus qu'il en faut aux institutions de la Cité pour revendiquer des libertés, des honneurs et des privilèges en retour de longs et de coûteux services.

Est-ce donc que l'Église et les parents seuls auraient à devoir s'occuper d'éducation?

Sur ce point les auteurs se sont copieusement châtiaillés. Tandis que les incroyants, les radicaux et les libéraux voulaient faire du pouvoir civil le maître de l'école, les catholiques, pris de peur cette fois comme en tant d'autres cas, hélas! n'évitèrent pas toujours les solutions extrêmes. Récemment, une voix s'est pourtant élevée et, du coup, elle a jeté plus de clarté sur le problème que tout ce qui en avait été écrit jusqu'ici.

<sup>8</sup> PIE XI, *Divini illius Magistri*, 31 décembre 1929. Toutes les citations qui suivent sont extraites de cette encyclique.



« Il y a, enseigne Pie XI, trois sociétés nécessaires, établies par Dieu, à la fois distinctes et harmonieusement unies entre elles, au sein desquelles l'homme vient au monde. Deux sont d'ordre naturel : la famille et la société civile ; la troisième, l'Église, est d'ordre surnaturel . . . En conséquence, l'éducation, qui s'adresse à l'homme tout entier, comme individu et comme être social, dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, appartient à ces trois sociétés nécessaires, dans une mesure proportionnée et correspondante, selon le plan actuel de la Providence établi par Dieu, à la coordination de leurs fins respectives. » Pour ce qui est des droits de l'État ils « sont communiqués à la société civile par l'Auteur même de la nature, non pas à un titre de paternité, comme à l'Église et à la famille, mais en vertu de l'autorité sans laquelle elle ne peut promouvoir ce bien commun temporel, qui est justement sa fin propre ».

C'est pourquoi « il appartient principalement à l'État, dans l'ordre du bien commun, de promouvoir de toutes sortes de manières l'éducation et l'instruction de la jeunesse : tout d'abord, il favorisera et aidera lui-même l'initiative de l'Église et des familles et leur action, dont l'efficacité est démontrée par l'histoire et par l'expérience ; de plus, il complétera cette action, lorsqu'elle n'atteindra pas son but ou qu'elle sera insuffisante ; il le fera même au moyen d'écoles et d'institutions de son ressort, car l'État, plus que tout autre, est pourvu de ressources, mises à sa disposition pour subvenir aux besoins de tous, et il est juste qu'il en use à l'avantage de ceux-là mêmes dont elles proviennent ».

« En outre, l'État peut exiger, et, dès lors, faire en sorte que tous les citoyens aient la connaissance nécessaire de leurs devoirs civiques et nationaux, puis un certain degré de culture intellectuelle, morale et physique, qui, vu les conditions de notre temps, est vraiment requis par le bien commun.

« Toutefois, il est clair que, dans toutes ces manières de promouvoir l'éducation et l'instruction publique et privée, l'État doit respecter les droits innés de l'Église et de la famille sur l'éducation chrétienne et observer, en outre, la justice distributive. Est donc injuste et illicite tout monopole de l'éducation et de l'enseignement qui oblige physiquement ou moralement les familles à envoyer leurs enfants dans les écoles de l'État,

contrairement aux obligations de la conscience chrétienne ou même à leurs légitimes préférences. »

Il est cependant admis que l'État a aussi un domaine réservé: celui, par exemple, des écoles de spécialisations militaire, navale et aérienne. « De plus, en général, la société civile et l'État sont en droit de revendiquer ce qu'on peut appeler l'éducation civique, non seulement de la jeunesse, mais encore de tous les âges et de toutes les conditions. Cette éducation consiste dans l'art de présenter publiquement à la raison, à l'imagination, aux sens des individus vivant en société, des objets qui soient de nature à provoquer la volonté au bien ou à l'y conduire par une sorte de nécessité morale, soit positivement, dans la manière même de les présenter, soit négativement, dans les moyens employés pour écarter ce qui leur serait contraire. »

Bref, dans un pays où les principes de la foi seraient en vigueur, quatre sortes d'écoles pourraient se côtoyer: celles que l'Église consacre à ses clercs ou qu'elle érige pour l'enseignement profane; celles que les parents fondent ou voudraient fonder selon leurs goûts et leurs désirs; et celles que l'État monte en vue des exigences du bien commun de la patrie.

S'il en est toujours ainsi en chaque pays catholique, il sera intéressant de le considérer en ses lieu et place.

Et par là nous touchons à l'éducation nationale proprement dite.

Georges SIMARD, o. m. i.

---

## Pour ou contre François Mauriac?

---

Il est intéressant d'observer à l'intérieur de la couverture des volumes prêtés par la bibliothèque Carnégie la petite fiche de circulation. Elle vous révèle le degré de popularité de chaque volume. C'est en somme la carte de santé de l'auteur. J'ai eu cette curiosité pour les livres de Mauriac et mon appréhension, car c'en était une, n'a pas été déçue. Mauriac est l'un des auteurs les plus lus et l'un des moins discutés, du moins au Canada. Il a joui en France d'une grande popularité qu'il doit surtout non seulement à son réel talent, mais à la publicité faite autour de son œuvre, très souvent dans les revues d'un caractère semi-religieux, parce que ce romancier se targue de son titre de catholique.

Son talent, bien entendu, est indiscutable. Il écrit avec limpidité une langue pure, sans vains artifices, émouvante et chargée de poésie. Les seules légères restrictions que nous voulons commettre s'appliquent à l'influence morale de ses romans, et c'est à ce point de vue seulement que nous avons l'intention d'entrer dans la ronde.

Comment voulez-vous passer à côté du succès, quand après être né d'une famille fortunée, et tout de suite après avoir publié son premier volume de vers intitulé « *les Mains jointes* », à vingt-cinq ans, il reçoit une lettre avec en-tête de la Chambre des députés, et signée Maurice Barrès. Quand ce même éminent académicien écrit quelques jours plus tard dans l'*Écho de Paris*, en première page, première colonne, et sous sa signature :

« Depuis vingt jours, je me donne la musique charmante de cet inconnu, dont je ne sais rien, qui chante à mi-voix ses souvenirs d'enfance; un ami mort jeune, ses amies voilées, ses premières détresses, toute une vie facile, préservée, scrupuleuse, rêveuse, d'enfant catholique . . . Beaucoup de mesure, nul mensonge, la plus douce et la plus vraie musique de chambre . . . c'est la poésie de l'enfant des familles heureuses, le poème du

petit garçon sage, délicat, bien élevé, dont rien n'a terni la lumière, mais trop sensible, avec une note folle de volupté . . . »

Si notre titre *Pour ou contre Mauriac?* évoque un manque d'unanimité sur l'opinion qu'on puisse entretenir envers cet auteur, il ne s'agit donc pas de son style. Nous n'aurons pas non plus la prétention de vouloir nous poser en juge de cet excellent écrivain, surtout quand il endure avec sa mère patrie la France, l'immense douleur de la défaite, de l'occupation et de l'inquiétude. Pour un penseur comme lui l'épreuve doit être intensément pénible. Mais ces incidents personnels ne changent rien au caractère de son œuvre et aux réactions qu'elle ne saurait manquer de susciter.

Une observation liminaire s'impose en abordant la question assez délicate de ce qu'il faut penser des livres de Mauriac, et c'est qu'il n'est pas seulement romancier. Il a publié des poèmes, comme aussi des pages très chrétiennes. La revue *Vigile* qu'il a fondée avec l'abbé Altermann, Charles du Bos, et Jacques Maritain, est remplie d'exhortations pieuses qui témoignent de sa foi. Il avait écrit une *Vie de Lacordaire*, dont le manuscrit a péri aux mains des Allemands, lors de la guerre de 1914. Il a scruté et approfondi Pascal qui l'a marqué de son influence comme le ciseau grave le marbre. Quelques-unes de ses *Pensées* commentées ont été reproduites au Canada par les soins d'un éditeur montréalais. Toute son œuvre est fortement teintée de jansénisme, c'est-à-dire la religion de ceux qui veulent être plus catholiques que le pape.

C'est à cause de ses nombreux énoncés de principes qu'on retrouve partout dans ses publications, qu'il a pénétré dans les collèges et dans les couvents, qu'il s'est acquis le privilège de figurer sur la liste des « bons » auteurs. Pour employer une expression qui paraîtra irrévérencieuse: il est entré dans les maisons d'éducation par la porte de la sacristie. Mais il y a une distinction à établir entre ses livres de piété et ses romans qui disent l'abîme de son inquiétude, où tout est marqué du signe de la sensualité, des exigences de la chair et de la violence des passions. C'est apparemment par un souci de vérité qu'il s'est lancé sur cette route, et nul ne saurait lui en adresser le reproche, si sous le couvert de ses misères il ne glissait des livres dangereux.

Lui-même ne s'est pas mépris sur la portée de ses descriptions et il a écrit dans *la Vie et la Mort d'un Poète* : « Hommes, nous cherchons dans les romans d'autres hommes. Nous voulons nous y retrouver, et nos passions et leurs ressorts secrets qui, sans le secours du romancier, nous fussent demeurés inaperçus. Mais le péché est dans le monde, les jeux des passions sont les jeux du péché. Quel romancier catholique ne s'épuise en luttes contre les fils et les filles de son esprit redoutant que par eux le scandale arrive. »

Un tel aveu justifie à lui seul le sujet de cette étude qui n'a pas, encore une fois, l'outrecuidance de croire apporter du neuf à la plupart d'entre vous, à qui Mauriac est familier et probablement sans danger. Mais nous pensons que la circulation inconsiderée de ses livres parmi des lecteurs et des lectrices adolescents, alors que l'imagination agrandit et exagère les images, même si Mauriac est catholique, est susceptible d'éveiller dans les jeunes cœurs une conception passionnelle et quelquefois désorbitée de la vie.

Quelqu'un disait un jour à Mauriac : « Peignez des personnages vertueux. — Mais je rate presque toujours mes personnages vertueux, répondit-il. — Tâchez d'élever un peu leur niveau moral. — Mais plus je m'y efforce, et plus mes personnages se refusent obstinément à toute espèce de grandeur. » Cette confiance du romancier explique son œuvre. Il s'est défendu de l'espèce de satanisme qui la caractérise, et qu'il doit non seulement à sa nature, mais à l'influence de Raimbaud sur son talent, en disant qu'il n'avait que faire du roman édifiant. Avouons quand même qu'il existe une marge entre *Albert ou l'orphelin catholique* et *les Chansons de Bilitis* de Pierre Louys.

Sans hasarder de prédictions futiles, il est probable cependant que les romans de Mauriac ne vivront pas très longtemps. L'après-guerre nous apportera un autre genre de romans à qualité plus intense, où les passions ordinaires, la mesquinerie native, joueront un moins grand rôle que dans les livres de Mauriac. Comme l'écrit André Rousseaux les seuls romans qui survivent et qui ne cessent de nous enchanter sont ceux qui nous procurent « une vaste évaison dans cette ouverture merveilleuse ». Le style, me direz-vous, peut sauver *Thérèse Desqueyroux* ou *la Pharisienne*. Châteaubriand est encore lu, et plus encore pour son style que

pour ce qu'il nous raconte. Oui, mais l'œuvre de Châteaubriand appartient quand même à l'histoire et s'intéresse plus aux passions des grands hommes qu'à celles des petites femmes.

Rousseaux, que nous venons de mentionner, dit que Mauriac ressemble à un saint Michel sans épée qui vient avec une lyre au devant du serpent. La comparaison est d'autant plus juste que le romancier, à l'instar de la scène du Paradis terrestre, entreprend de nous enseigner la science du bien et du mal, c'est-à-dire, des profondeurs où peut plonger la nature humaine privée de la grâce. Est-il bien sûr qu'il est bon professeur dans ce jeu dévorant? Ne fait-il pas dire à la petite Emmanuelle de sa pièce *Asmodée*: « Nous ne faisons rien de mal . . . Ou bien est-ce donc cela le mal? »

Dans un discours d'André Chaumeix, auquel nous reviendrons, celui-ci dit à Mauriac : « Vous annoncez à vos personnages qu'ils peuvent être sauvés par la grâce. Engagés comme ils le sont dans leurs fautes, vous entendent-ils? Vous ne le dites pas. Vous nous laissez sur l'impression d'un combat qui se prolonge et dont l'issue est incertaine. Vos livres sont tous remplis d'une cohorte misérable de mortels qui tendent des bras éperdus et ne saisissent avec passion que des fantômes. Et c'est à peine si quelques-uns finissent par distinguer au delà de la nuit qui les enveloppe la rose rouge de l'amour divin. »

Une brève promenade à travers la pépinière de ses romans nous fera mieux saisir la portée de cette appréciation. Tout d'abord, nous retrouvons dans chacun de ses livres Mauriac lui-même. Nous pourrions même désigner par son nom le personnage qui l'incarne. *L'Enfant chargé de chaînes* est, avec de légères variantes, autobiographique, et l'un de ses premiers livres, celui qui réellement le lança comme auteur à la mode, *Le Baiser au lépreux* nous engage dans la voie choisie par Mauriac comme genre définitif. C'est l'histoire d'une belle fille pauvre et d'un laid bonhomme riche et qu'on ne peut refuser. Le caractère de ce garçon disgracié par la nature ressemble comme un frère au Salavin de Duhamel.

*Le Désert de l'Amour* c'est la double aventure du père et du fils auprès de la même femme, femme d'ailleurs entretenue. C'est un échec pour les deux, le fils blessé de son insuccès qu'il ne peut ajouter à la liste de ses dépravations, et le père malheureux de sa vie vertueuse.

*Genitrix* est le roman de l'égoïsme maternel qui pousse une mère jalouse à faire le malheur et la damnation de son fils, après avoir provoqué la mort de sa belle-fille. *Les Chemins de la mer* racontent « le désastre suscité par l'argent dans beaucoup de destinées ». *Destins* nous montrent un garçon efféminé qui quitte Paris où il a mené une vie assez équivoque pour aller se reposer dans les Landes. *Le Fleuve de feu* est le livre du fatalisme du mal et de l'immoralité. Pourquoi résister à la tentation? se demande Gisèle de Plailly, puisque la chute est certaine. Si ce n'est pas pour cette fois-ci, ce sera pour la prochaine.

*La Robe prétexte* est l'un des plus sains de ses volumes. Il relate l'enfance douloureuse d'un petit garçon mélancolique, élevé par sa grand-mère, fervente catholique, dans une atmosphère de piété et de pureté. Il réussit, cependant, à nous faire détester à peu près tous ceux qui l'entourent, à commencer par sa cousine et S<sup>r</sup> Henriette. Un seul personnage est sympathique à l'enfant, c'est son oncle débauché et vadrouillard.

*Préséances* se situent dans la bourgeoisie bordelaise si bien connue de Mauriac, puisqu'il lui appartient; l'aristocratie du bouchon, comme il l'appelle, parce que la plupart des familles riches ont fait leur fortune dans le commerce des vins de Bordeaux. On y respire, d'après le roman, le snobisme, la paresse et la débauche. Tous les sentiments y sont artificiels. Chez les hommes, c'est l'alcool, les clubs, les maîtresses; chez les femmes, l'ambition, et l'adultère. Si c'est là une vraie description de la classe aisée en France on se demande si, dès cette époque, la France ne se préparait pas les désastres qu'elle a plus tard subis.

*Ce qui était perdu* est saturé par le malaise sexuel et par l'influence des narcotiques. Le seul personnage normal est la comtesse de Blénauges qui est d'ailleurs qualifiée de « *toquée* ». Irène, la femme délaissée, se suicide. *La Chair et le Sang* débute par un désir et finit, je n'ai plus besoin de le répéter, puisque vous savez la fin de l'histoire, par un autre suicide. Cette méthode commode a du moins le mérite d'apporter par l'absolu la solution du problème posé par Mauriac, mais les chemins de la grâce manquent un peu de points de repère.

*Thérèse Desqueyroux*, c'est l'histoire d'une empoisonneuse, une sorte de Marion Delorme moderne qui essaie de détruire son mari, sans le détester d'ailleurs, parce qu'elle ne l'a jamais aimé, et qui, après un ac-

quittement inespéré, repart pour on ne sait quelle aventure. *Le Mal* : cette fois, Mauriac n'y va pas par quatre chemins. Il met en scène un héros, écœuré des fruits de deux passions malheureuses avec des femmes dont l'une pourrait être sa mère, si elle n'était pas si vicieuse, et dont l'autre n'est qu'une enfant.

Comme exemple du style puissant de l'auteur, comme preuve aussi de ce mélange de luxure et de religion cher à l'écrivain, je veux vous citer un bref portrait extrait de ce volume qui nous décrit Fanny, la vieille maîtresse de Fabien :

« Fanny était demeurée terriblement la même, bien qu'un fleuve de temps eut roulé sur elle, dont chaque seconde l'aurait marquée comme le feu; cinq ans de désirs, d'assouvissements, d'abandons, de reprises amoureuses, de réveils atroces; cinq ans de veilles, de cigarettes, de nourritures, d'alcools, de soporifiques, de stupéfiants. Et il était pourtant debout, ce jeune corps (elle avait cinquante ans) en apparence intact, ce corps de fer, éprouvé, durci, cette chair possédée. Le péché est une vie aussi. La grâce du mal galvanise, le temps qu'il faut, cette forme adorable dont Sainte Catherine de Sienne a écrit qu'elle pue par tous les coins. »

*Le Nœud de vipères* a comme affabulation le testament d'un homme qui déteste sa femme et ses enfants; ceux-ci d'ailleurs le lui rendent bien, parce que leur seule préoccupation c'est la crainte d'être déshérités. Livre puissant, comme un obus chargé de haine et d'abaissement moral, l'un des plus déprimants de cette série où se poursuit la comédie du jeu des contraires, où chaque bon sentiment est remplacé par son opposé.

*La Pharisienne*, publié en 1939, et reproduit au Canada après la défaite de la France, est l'œuvre la mieux écrite du romancier. Mais... c'est toujours la même chanson... Un garçonnet, Jean de Mirbel, éprouve pour sa mère un profond attachement. Il s'aperçoit tout à coup qu'elle n'est pas la femme exemplaire qu'il croyait. Il l'épie dans une chambre d'hôtel où elle rencontre son amant. C'est la catastrophe. Il récompense par des ingratitude les bontés du curé qui l'a comblé et il file à Biarritz avec la pharmacienne du village. Ce livre est d'une solide facture et il reste dans la tradition mauriacienne de l'épanouissement des mauvais instincts sous l'œil de Dieu.



Louis Chaigne qui éprouve une grande admiration pour Mauriac écrit sur lui ces remarques presque toutes justifiées : « Cette œuvre, au fond romantique, fiévreuse et tourmentée, se revêt d'un art tout classique, l'un des plus beaux et des plus nobles de ce temps. On y retrouve la lumineuse pureté de Racine, la brûlante concision de Pascal, le lyrisme tendu de Barrès. Aucun ouvrage, aucune page qui trahisse la moindre négligence. Une perfection progressive, sensible, d'année en année, de livre en livre. Une écriture lente, mais pleine et riche, ronde et sans heurts, qui contient une certitude de durée, en ce siècle de vitesse, au temps de Paul Morand et de Dieudonné Costes. Il suggère plutôt qu'il n'explique. Et telles sont ses « atmosphères » qu'elles nous ensorcellent et nous font comprendre, mieux que les commentaires les plus détaillés, les réactions subites ou les silences des personnages. »

Il nous reste à voir comment Mauriac, avec toutes ses qualités de styliste, et peut-être à cause même de ses qualités, constitue un danger pour le lecteur non averti. Et nous entrons ici, de plein pied, dans le domaine psychologique.

Les Romains avaient inventé Janus pour nous représenter le dieu qui voyait à la fois le présent et l'avenir. La Bible nous a raconté le combat de Jacob avec l'Ange. Les Anglais ont écrit *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, pour nous décrire la présence dans la même personnage du bien et du mal, et Dieu sait si le cinéma a exploité cette veine de la superposition du vice et de la vertu. Mauriac présente ce dédoublement, j'allais dire cette duplicité, chez le romancier et nous allons voir ensemble quelle part il fait au premier, quelle mince portion il réserve à la seconde.

Il place son œuvre sous le signe de la croix, et c'est très bien. Mais comment se fait-il alors que l'immense majorité de ses personnages soient hantés par l'idée du péché et qu'ils vivent dans des climats troublants, au point de nous faire oublier qu'il existe encore des gens pour aimer à respirer l'air pur. Une de ses adulatrices, Amélie Fillon, dans une apologie de 380 pages, compare les créatures de Mauriac aux gargouilles des cathédrales du moyen âge. Oui, mais les gargouilles ne sont acceptables que si elles ornent une belle église. L'effet grotesque, ou comique, ou scandaleux de ces figures grimaçantes ne doit pas cacher à nos yeux la majesté des voûtes, l'élancement des colonnes, la magie des verrières, ce clair

obscur de la nef où le cœur peut se recueillir pour mieux s'envoler vers Dieu. Les romans de Mauriac sont peuplés de gargouilles, de diabolins, de farfadets, bref, des sept péchés capitaux.

Pour mieux les faire haïr, me direz-vous? Voire. Car l'impression d'ensemble reste bien que ses héros sont entraînés par une puissance occulte et irrésistible, celle du vice, et qu'il faut une double dose de grâce sanctifiante ou un costume d'amiante, qu'il appelle l'armure adamantine, pour traverser l'océan souffreux de la vie. Dans la bataille entre Dieu et Lucifer, c'est le mauvais ange qui a généralement raison. Le péché est un gouffre au bord duquel chacun éprouve le vertige et quand le bon ange, sous les traits d'une personne vertueuse, s'offre pour venir en aide à la victime marquée d'avance, son geste maladroit la précipite dans l'inévitable. Ni l'éducation catholique, ni les bons principes, comme on est convenu de les appeler, ne la protégeront contre son démon intérieur.

Mauriac se dit et probablement se croit « d'inspiration profondément catholique ». Alors quelle désillusion nous attend! C'est avant tout la peinture du vice, la préoccupation perpétuelle, la hantise du mal, l'obsession du péché. Impossible pour le lecteur d'en tirer une leçon salutaire. Quel déroutant enseignement pour la jeunesse qui se repaît de cette littérature d'alcôve incapable de donner ou de répandre la joie saine. On semble être tombé à l'extrême du libertinage dans les conseils prodigués aux collégiens comme aux couventines. Après la littérature à l'eau bénite, comme disait Francœur de René Bazin, après les romans de la bibliothèque rose, on tombe dans les cabinets noirs et l'occultisme de la chair.

Certes, l'auteur a la bonne intention de nous enseigner que la morale chrétienne est la seule règle de conduite. Nous manquons peut-être de perspicacité et de subtilité, mais nous n'avons trouvé nulle part cette préoccupation dans ses romans. Si telle est son intention, pourquoi cette parade de gens odieux et lubriques, pourquoi cette cour des miracles de vicieux et de pervers? Ne serons-nous pas un peu éclairés par cet aveu fait à Frédéric Lefèvre dans sa série: *Une heure avec . . .* de la *Nouvelle Revue Française*, où Mauriac se reconnaît comme « un sexuel ». Nous admirons sa franchise, mais nous en revenons à notre restriction du début et c'est qu'il nous est impossible de recommander inconsidérément à l'attention du lecteur la lourde sensualité dont sont hantés ses personnages.

On ne sait par quelle influence freudienne, les réactions, les contacts, les gestes de notre humanité physique jouent le rôle de premier plan dans les soucis de ses héros, et même de leurs milieux. Un critique a remarqué que les animaux sont absents de l'œuvre de Mauriac. Il a des pages magnifiques sur les eaux, les fleurs, les arbres, les odeurs. Rien sur les animaux. Il s'est sans doute contenté de donner leurs préoccupations à ses personnages.

L'un des plus beaux pays de France, celui de Bordeaux, paraît être habité par une agglomération d'égoïstes qui vivent l'existence de bêtes de luxe. Mauriac a beaucoup étudié Racine, et nul doute que Phèdre, cette « Vénus tout entière à sa proie attachée », l'a séduit davantage que le jeune Éliacin d'*Athalie*. Chaque fois qu'il passe près de sa Garonne natale il cherche dans le paysage la place marquée par « un clocher, une église qui lui rappelle un bonheur, un péché, un rêve ».

Sa méthode est différente de celle des naturalistes qui se complaisent à décrire avec des images brutales et des mots salés des spectacles visuels de la passion. Il ambitionne peut-être de rester dans le domaine de la spiritualité, mais il décrit avec un luxe de détails la gamme olfactive et tactile des sensations — ce qui n'est pas du freudisme, et ce qui se combine merveilleusement avec le travail de la nature, — mais nous sommes loin quand même du spirituel pour retomber dans une variété plus chic, plus snob, plus raffinée du naturalisme.

Le romancier, bien entendu, a le droit, le privilège de décrire les choses et les événements autrement que le pénitent en face de la grille du confessionnal. Il parle quelque part avec dédain de l'« art exsangue à l'usage des pensionnats ». Il veut dépeindre l'abîme où se débat l'homme qui souffre de l'absence de Dieu. Est-ce une façon efficace de faire aimer la vertu que de laisser croire à la victoire inéluctable du mal, et de garder ses plus vilains portraits, ses plus graves attaques contre les bien-pensants? Ses héros sont toujours des individus « perdus de débauche » et leurs victimes « du gibier d'avance vaincu ». Et dans toute cette œuvre, donne-t-il au lecteur non initié, comme la plupart, des indications de bornes kilométriques, des flèches sur les arbres pour diriger le voyageur dans la forêt du mystère? Nous n'en avons pas rencontré. Si ces personnages ont des scrupules, ce sont des velléités de personnes sans scrupule.

Ce qui manque chez Mauriac, Paul Archambault, dans son livre *Jeunes Maîtres*, nous en indique l'essentiel. Même les conversions ne paraissent pas logiques, et le critique conseille à Mauriac de parfaire son observation psychologique dans ce modèle jusqu'ici inégalé: *Les Confessions*. Les conversions coups-de-foudre, comme celle de Gisèle de Plailly dans le *Fleuve de Feu* ont déjà gâté bien des œuvres, et agrémenté bien des mélodrames. Les fréquentations littéraires imaginées par Mauriac lui ont effacé le souvenir de saint Augustin.

Voici les remarques d'Archambault : « Il y a un personnage que je cherche en vain chez Mauriac, à savoir l'homme de la psychologie normale, de l'expérience courante et du christianisme authentique, pour qui le problème de la vie se présente comme un choix volontaire à faire entre les idéaux également possibles, mais exclusifs l'un de l'autre, et qui, sans se faire illusion sur soi-même, sans oublier ses faiblesses intimes, ni les tentations du dehors, sans méconnaître le besoin d'un appui et d'un secours transcendants, sait aussi qu'une bonne volonté résolue, persévérante, est la condition nécessaire de son relèvement, de son progrès, de son salut.

« Péchés et grâce, tentation et conversion, mal et bien, déchéance et relèvement, tout cela passe et repasse sur l'âme des héros de Mauriac comme le froid et le chaud, la pluie et le soleil sur une terre docile, semant la ruine ou la fécondité sans s'inquiéter beaucoup de nos pensées et de nos travaux . . . Le sens et le souci de l'effort personnel leur manquent à un point qu'on imagine malaisément . . . »

Il y a dans l'âme humaine, comme dans une montre, un léger ressort qui en est la partie essentielle vis-à-vis de la grâce, et c'est la liberté individuelle. Dès que cette liberté est remplacée par le fatalisme, rien ne va plus dans le mécanisme, et comme le disent les psychologues, quand on commence à se dire : je ne peux plus, c'est alors vraiment qu'on commence à ne plus pouvoir. Aide-toi le ciel t'aidera, dit le vieux proverbe français que nous avons eu si souvent l'occasion de répéter au Canada où tant d'obstacles ont barré chacun de nos pas.

On a reproché aussi à Mauriac de n'avoir pas perçu, ni étudié ces points d'appui qui aident l'homme à éviter les traquenards, les flaques de boue sur la route de la vie. La plupart de ses époux sont des gens qui

s'embêtent mutuellement, les membres d'une même famille la plupart du temps se détestent, s'épient et se jalourent. Les biens matériels ont le pas sur tous les biens spirituels. La vie de famille, excepté peut-être dans le *Mystère Frontenac*, n'obtient pas grâce aux yeux de l'auteur.

Mauriac, qui se réclame de Barrès qu'il a fréquenté et qui l'a protégé, ne semble avoir recueilli de lui aucun enseignement au point de vue patriotique. Ses jeunes gens sont réfractaires à l'idée des réactions nationales.

La seule richesse qu'ils possèdent, outre celle de l'argent, est celle de leurs passions mauvaises. Un tel point de vue pour nous est artificiel et vide. Il fait de la vie une aventure trop bornée et trop désespérante. Car enfin, en face des gens pour qui la défaite est assurée, il est également toute une catégorie de personnes pour qui la victoire aussi est assurée. Où sont la force que procure à un homme la fidélité à une fiancée lointaine ou proche, l'enthousiasme pour une idée ou un mouvement, le dévouement pour une cause, ou simplement l'amour avec ses souffles de beauté, ses exaltations et son calme, ses craintes et ses consolations?

Les maîtres de la vie spirituelle disent qu'une passion généreuse est encore le meilleur préservatif contre les troubles irréguliers ou simplement contre les maladies honteuses. Le mal dans l'œuvre de Mauriac a tellement obnubilé le bien qu'on dirait, avec Archambault que « le jansénisme et le calvinisme ont absorbé la chrétienté ». On aimerait, chez un romancier catholique, trouver dans son œuvre moins de motifs de découragement de l'effort personnel et plus d'idéal.

La vie, sans doute, n'est pas simple. C'est une grande accumulation de misères, mais elle présente une somme encore plus forte de foi, d'espérance et d'amour, de garanties humaines, pour qu'elle mérite d'être vécue. Nous n'aurons pas la témérité de prétendre que Mauriac ne peut pas concevoir le roman à sa manière. Mais nous trouvons assez curieux qu'on le fasse passer pour le parangon de la littérature catholique. Nous disons que Balzac, à qui Mauriac ressemble par son goût de la comédie humaine, Balzac qui a encouru les censures ecclésiastiques, est un enfant de chœur à côté de Mauriac, et que les livres du premier sont des manuels de piété à côté de certains volumes dissolvants et démoralisants, sinon démoralisateurs de ce dernier.

Le 13 novembre 1933, M. François Mauriac devenait membre de l'Académie française. Il devait y faire l'éloge d'Eugène Brieux, un brave homme d'auteur dramatique, dont quelques-unes des pièces à thèse, comme la *Robe Rouge* et les *Avariés* figurent encore au répertoire de nos théâtres montréalais, avec *Blanchette* qui a été jouée à Ottawa.

On s'imagine qu'une réception à l'Académie française, c'est une réunion de vieux Messieurs en habit vert, avec une épée dont ils ne savent que faire au côté, et qui, à chacun de leurs gestes, remuent la poussière qui s'accumule sur le dictionnaire depuis l'époque du cardinal de Richelieu. C'est tout différent pourtant, en temps normal — c'est-à-dire, avant que les Allemands souillent de leur ombre la Coupole mazarine. En temps normal les réceptions à l'Académie sont des réunions d'un grand chic où les dames viennent montrer leur toilette du bon couturier, où les littérateurs, les journalistes, viennent assister à un assaut de bel esprit livré par quelques-uns des meilleurs écrivains de France.

Les circonstances avaient voulu, cette fois, que Mauriac eût comme parrain André Chaumeix, que la guerre devait classer au nombre des collaborateurs, tandis que Mauriac est resté courageux et fier dans l'épreuve. Mais tout ceci, c'est une autre histoire, et n'enlève rien au talent des deux partenaires qui demeure incomparable. Mauriac fut intéressant et intelligent, comme d'habitude. Il mit tellement du sien dans son appréciation de Brieux, qu'il avait l'honneur de remplacer, que M. Chaumeix le lui fit spirituellement remarquer. Ce transformisme mauriacien est un trait caractéristique de la manière du romancier.

« A mesure que se développait votre discours, dit M. Chaumeix au récipiendaire, je voyais se transformer peu à peu la figure de M. Brieux. Son regard clair se voilait de mélancolie. Son visage qui annonçait d'habitude tant de bonhomie et de franchise paraissait soucieux. Sa simplicité n'allait plus sans tourment. Il gagnait, en arrière-pensée, ce qu'il perdait en transparence. Et voici qu'à la fin lorsque des applaudissements mérités ont accueilli votre péroraison, M. Brieux m'a donné l'impression de ressembler à un héros de François Mauriac.

« Vous avez eu raison de rendre justice à cet homme de cœur. Vous avez même fait effort pour vous rapprocher de lui ou pour le rapprocher

de vous. Je ne suis pas sûr qu'il vous aurait tant demandé. Il était fort indépendant et ne craignait pas d'être solitaire. S'il était peu sensible aux nuances, il considérait sans déplaisir les oppositions bien tranchées. Entre vous et lui, quelle que soit votre déférente bonne volonté à son égard, il n'y aura jamais qu'un abîme. Il croyait à la bonté naturelle de l'homme; vous croyez au péché originel. Penché sur le bord du gouffre qui vous sépare, vous lui avez tendu comme un cordage miséricordieux, le souvenir de la foi perdue. Son ombre indulgente, mais obstinée, ne vous en a certainement pas voulu. Dans l'histoire littéraire, M. Brieux demeure, selon son vœu, l'occupant paisible d'un domaine honnête et bien ordonné, que bornent des certitudes qu'il jugeait rassurantes. Vous, monsieur, vous êtes le prince orageux des inquiétudes infinies. »

Qu'en termes délicats ces choses-là sont dites! Peut-on souligner de façon plus juste un tour d'esprit de Mauriac qui consiste à répandre des pénombres sur les ciels les plus clairs, à créer des inquiétudes chez des gens les plus calmes? Et ce n'est pas tout... On sait que Mauriac est originaire de la région de Bordeaux, une des plus prospères provinces de France, celle des bons vins, des beaux arbres et de la riche bourgeoisie.

« A vous entendre, poursuit M. Chaumeix, j'ai failli prendre la Gironde pour un fleuve de feu et la Guienne pour un nid de vipères. Je me suis rassuré en considérant votre propre famille. Mais, continue-t-il, la paix du cœur vous était refusée. Vous avez parlé de la jeunesse avec une admiration mêlée de colère. Dans ces visages d'anges que vous aimez peindre, il y a la promesse de tous les malheurs.

« Tous ces personnages déplorables, de Thérèse Desqueyroux, l'empoisonneuse, à Daniel, le séducteur, tous ces personnages détestables et imaginaires étaient en quête d'un auteur. Ils vous ont trouvé. Ils se sont emparés de vous. On croit que vous les avez créés. Ce sont eux qui vous tiennent et qui ne vous lâchent plus. Vous vous débattez avec eux. Vous vous souvenez de votre pieuse éducation. Vous êtes strictement fidèle à vos croyances. Vous essayez de les accorder avec ce que vous décrivez. Et voici que cette lutte entre vos personnages et vous devient pénible; elle entraîne vos romans à un mélange de mysticisme et de sensualité qui n'est pas toujours plaisant et qui est trouble. »

Comme le lui dira André Gide en 1928 : « En somme ce que vous cherchez, c'est la permission d'écrire *Destins*, la permission d'être chrétien sans avoir à brûler vos livres. »

Les conceptions philosophiques elles-mêmes ne l'ont pas touché, bien qu'il en ait étudié les interprètes. Rien dans ses œuvres, de l'étonnante harmonie hellénique, rien des luttes gigantesques de la tragédie classique (il a publié un livre sur Racine), rien de l'influence catholique, si ce n'est le goût de l'analyse du péché (il a écrit une *Vie de Jésus*), rien de la divine douceur évangélique. Si dans les romans de Mauriac nous pensons souvent à la parabole de l'Enfant prodigue, si, en suivant ses intrigues nous attendons longuement son retour, notre attente est vaine, et s'il revient, il n'y a jamais de veau gras.

Et pour terminer cette étude avec un tableau haut en couleurs, nous citerons encore Chaumeix : « Cette lourde atmosphère est pleine d'effluves et d'incantations, de bruissement mystérieux, de battements d'ailes périlleux et tentants, de promesses déconcertantes et voluptueuses. On ne s'y sent pas en sûreté. On y éprouve tour à tour une sombre ivresse et une inquiétude exaltante. On y étouffe. On redoute de s'y plaire. On y frissonne. On y vit dangereusement! »

Il y a toujours l'explication, l'excuse de la religion. En dépeignant le gouffre où grouillent les gens qui n'ont pas pensé à Dieu depuis le jour de leur première communion, et encore, Mauriac arguera peut-être qu'il en détourne le lecteur. Mais il faut encore que les créatures de son imagination représentent à peu près la vie comme elle existe et non pas comme les rêves de son imagination hantée par la présence réelle du fruit défendu.

Les écrits de Pères de l'Église, les commentaires de saint François de Sales, nous enseignent que chaque personne dans l'état où elle vit, peut s'acquitter de la mission qui lui a été confiée en toute tranquillité d'esprit. Chez Mauriac, encore une fois, rien de cette quiétude morale qui fait croire à ce bonheur relatif du monde terrestre qui se définit par la phrase usuelle « avoir la conscience en paix ». Dans le paradis terrestre il ne parle qu'au serpent. Toutes ces conférences avec l'esprit du mal se terminent par une collaboration assurée d'avance. « Il y a pourtant bien de la prudence dans la méthode ancienne qui recommandait de ne pas s'arrêter aux laides images, aux laides pensées. »



Ce spectacle des tares, des maladies de peau et du sang, intéresse les médecins, les directeurs de conscience, les spécialistes du subconscient et de la psychanalyse. Mais nous ne croyons pas qu'il soit bon pour tout le monde de compulsier ce dossier morbide, cette fiche de correctionnelle des consciences qui relève plus de la science que du roman.

Il ne nous appartient pas de juger du catholicisme de Mauriac. Il est sans doute d'une excellente qualité. Mais le lecteur a quand même le devoir et le droit de juger l'auteur, comme le disciple de Paul Bourget pouvait juger son professeur de philosophie. Nous croyons que son titre de catholique a un peu trop servi à excuser son œuvre. On en rend l'accès trop libre aux esprits non prévenus qui sont passés d'un excès à l'autre, de la pudibonderie et de la niaiserie des romans à l'eau de rose, à celui de la licence librement étalée, sans gêne et sans contrepoids. La dose du mal, du vice et du péché obscurcit à notre point de vue la somme de bien qui est trop mince, trop pâle, trop oubliée.

Nous aimerions, et ce vœu sera notre mot de la fin, à résumer cette article qui en chagrinerait peut-être quelques-uns par des vers de Rostand qui ne feront de peine à personne :

Ce qu'il faut pouvoir, ce qu'il faut savoir,  
 C'est garder son rêve;  
 C'est se faire un ciel qu'on puisse encor voir,  
 Lorsque l'on se lève;  
 C'est avoir des yeux qui, voyant le laid,  
 Voient le beau quand même;  
 C'est savoir rester, parmi ce qu'on hait,  
 Avec ce qu'on aime!

Madame Fulgence CHARPENTIER.

---

## Le Jeu retrouvé \*

---

Destin d'une singulière plénitude que celui de Jacques Copeau. Ce n'est pas seulement son aventure de réformateur du théâtre qui nous attache. Cet artiste fut pleinement homme et la probité de ses exigences artistiques n'est que le reflet de la droiture d'un grand caractère. Toute sa vie rend un son de métal sans alliage. *L'Authentique!* Rien ne lui coûte pour l'atteindre, le saisir dans ses mains. Beaucoup de ceux qui, en 1924, le virent s'enfoncer dans la retraite croyaient ses énergies vaincues. Seuls les plus clairvoyants pressentirent que celui-là même qui brûlait ses vaisseaux se lançait à une conquête patiente et douloureuse d'où il ressortirait exténué, mais intact. Intact? Renouvelé! et jusque dans les sources vives de son âme. Déjà en 1926 il aura la certitude que cette plongée dans la nuit purificatrice débouchera sur une lueur d'aurore. « J'ai non pas le pressentiment théorique, mais la certitude positive, basée sur l'expérience et la réflexion, que pour sauver le théâtre, que pour rénover l'art du théâtre, pour lui rendre son intégrité, sa force et sa grandeur il faut commencer . . . par être tout seul pour rebâtir le temple, sur des formations parfaitement intactes, en portant dans son cœur l'image du drame futur, dans ses reins la semence de l'acteur futur . . . »

À l'heure actuelle il peut constater l'étendue de son influence. Parce qu'il eut le courage d'agir en profondeur, ce « drame futur » n'est plus une simple image enfouie dans son cœur. Il se réalise sur combien de scènes! Cet « acteur futur » a proliféré à son tour et ses disciples en forment d'autres qui puisent à la source de ses enseignements. Si ce n'est pas la victoire totale (la plaie du mercantilisme et du réalisme rongera la scène jusqu'à la fin des temps) l'entrée dans le « sanctuaire » de la

\* Marcel RAYMOND, *Le Jeu retrouvé*, Montréal, Editions de l'Arbre, 1943. 21 x 14 cm, XIII-241 pages.

Comédie française marque au moins la reconnaissance d'une action féconde.

Tous ceux qui, pour une raison ou pour une autre, se sont penchés sur le problème du théâtre et ont rencontré Copeau sur leur chemin resteront reconnaissants à Marcel Raymond de leur avoir buriné les traits de cette physionomie, dégagé les détails de cette vie dans un livre dense, complément naturel de l'ouvrage magistral de M. Maurice Edgar Coindreau, *La Farce est jouée*.

Sur Jacques Copeau et sur le théâtre nouveau, Marcel Raymond a su composer une somme vivante de tous les documents éparpillés dans une paperasse abondante. Si son expression ne se dégage pas toujours du texte des autres, la composition de l'ouvrage révèle un coup d'œil sûr de la route et du but. Il glane et lie ses gerbes d'une main experte et fervente.

\* \* \*

Je ne dirai pas que *le Jeu retrouvé* arrive à son heure . . . ce qui ne veut rien dire. Je veux simplement affirmer qu'il éclôt dans un milieu qui l'attendait. Depuis plus de quinze ans, la jeunesse a bougé, a foncé dans la routine, ébranlé les préjugés, exigé un art dramatique plus neuf, plus libéré des formules du théâtre bourgeois et (dans les milieux collégiaux) du genre mélodrame ou « pièce de patronage ». Ghéon et Brochet, tous deux théoriciens aussi bien que dramaturges, vite adoptés sur nos scènes de collège, conduisirent aux sources du renouveau. Par eux le nom des Copeau, des Dullin, des Jouvet, des Baty, des Pitoëff, des Chancercel devint familier . . . et un beau jour (l'heureux jour!) on apprit que les *Compagnons de Saint-Laurent*, se modelant sur les *Compagnons de Jeux*, venaient de former leurs cadres.

La formule « théâtre nouveau », le nom des promoteurs de ce théâtre nouveau étaient dans l'air. Pour beaucoup ils y restaient. A l'état de nuage souvent. *Le Jeu retrouvé* vient préciser, condenser, vulgariser (dans le meilleur sens), faire le point.

Oui, faire le point. C'est d'une sorte de *situation* du théâtre qu'il s'agit ici. *La Farce est jouée* constitue surtout un inventaire, qui se veut le plus complet possible, des pièces jouées sur les différentes scènes françaises durant le premier quart du siècle. *Le Jeu retrouvé* se désintéresse de

certaines formes de l'art théâtral pour s'attacher à « filer » ce mouvement de réforme qui part du Vieux Colombier sous l'impulsion de Jacques Copeau.

L'introduction résume à grands traits l'état de la scène française du moyen âge à Copeau. Elle insiste sur les efforts tentés au début du siècle pour aérer le théâtre bourgeois et mondain, pour insuffler un peu de poésie dans les lieux où sévissaient la pièce à thèse et la tranche de vie. Mais l'essai le plus sérieux, celui d'Antoine aboutit à l'échec pour avoir cherché le remède dans l'accessoire. « Copeau est le premier — le seul — qui en ce temps ingrat ait eu le cœur et le génie, n'étant ni comédien ni régisseur de profession, de sauter sur la scène avec *une idée juste de la scène . . .* » (GHÉON.)

Raymond le démontre bien dans les six chapitres (six, pas moins et on en désire davantage) qu'il consacre à Jacques Copeau. Inutile de résumer une aventure, exaltante et douloureuse à la fois pour le maître qui la vécut, depuis l'ouverture du Vieux Colombier — avec l'intermède américain — jusqu'à la fuite en Bourgogne et ce retour marqué par l'entrée à la Comédie française qui ressemble à une consécration. On lira tout cela d'une traite dans le livre de Raymond.

Le chapitre VI, qui dessine le portrait de Jacques Copeau, nous livre le secret de son influence. Dans Shakespeare le thème qui le retient est « celui du dégoût du monde et du renoncement au monde, à ses biens temporels, à ses luttes, à ses passions. C'est celui de l'aspiration de l'homme à s'évader de la puissance pour se réaliser plus humainement dans la faiblesse et dans le dénûment, à gagner, par les défilés de l'épreuve, de la souffrance, et souvent à travers les pires excès de sa nature, une région où son âme puisse enfin ne se débattre plus et respirer librement ». Et Raymond de commenter: « Copeau n'est-il pas tout entier dans ce texte . . . ? Devant un choix à faire, il a, toute sa vie durant, opté pour la voie la plus difficile. Il a enduré sereinement les pires déboires, les abandons les plus cruels. Ce que je retrouve surtout en lui, c'est un extraordinaire goût de la pureté. L'innocence des colombes qui protégeaient sa salle, le choix des pièces, la réduction de ses décors, sa vie familiale privée, son désintéressement, son profond sens mystique, ses idées sur l'acteur, ses goûts monastiques, tout obéit à la même impulsion profonde. »

Intelligence, lucidité, intégrité, droiture, abnégation dans toutes les formes du don du soi; avec cela parfait écrivain, acteur excellent, grand metteur en scène : Copeau possède tout de ce qui fait un chef de file. Ce qui lui assure le titre de *maître* c'est son rôle pédagogique auprès de la jeunesse. « Il a le goût de la pédagogie, la passion de révéler, de faire comprendre . . . » Dès 1920 (cette entreprise lui attira la désaffection d'une partie de sa troupe), il ouvre une école d'art dramatique, convaincu que « toute industrie ne peut se passer de laboratoire ». Ce « laboratoire » le suit dans son « cuvier » de Bourgogne.

Dans l'acteur, Copeau veut atteindre l'homme. Il « professait que quiconque ne se faisait pas acteur en esprit de foi risquait fort, non seulement de gaspiller ses dons, mais de perdre son âme et son corps. Il voulait humaniser une profession méprisée, créer autour de l'acteur une atmosphère plus propre à son développement comme homme et comme artiste, lui faire sentir la moralité de son art et comprendre que si jouer est une chose, vivre en est une autre. » En somme il veut aider l'acteur à atteindre son perfectionnement moral par son métier de comédien. Mais ce métier il le veut parfait et le moment propice pour se plier aux multiples exigences de la scène n'est-ce pas le jeune âge? Cette vérité de bon sens il eut le courage d'essayer de la réaliser. C'est à cette « école » que se forma Chancelerel<sup>1</sup> qui, de disciple, devient lui-même un maître. Cette orchestrique française que travaillent à établir les « Comédiens Routiers », c'est à Copeau qu'à travers Chancelerel et ses émules, la France en sera redevable.

Certes Copeau n'est pas l'unique ouvrier de la renaissance théâtrale en France. Raymond a fort bien noté (chapitres VII et VIII) l'action parallèle et souvent concordante d'un Baty et surtout des Pitoëff. Mais les Dullin, les Jouvet, les Ghéon, les Brochet, les Chancelerel sont de la lignée directe de Copeau. Cohen et les Théophiliens profitèrent eux-mêmes de son action. Et c'est à lui que des poètes comme Romains, Ghéon, Obey, Giraudoux, Sarment, Anouilh, Cocteau doivent de battre librement des ailes dans le ciel nettoyé de la scène française.

<sup>1</sup> Sur Chancelerel, outre le chapitre de Marcel Raymond, voir l'excellent petit livre de Jean CUSSON, *Un réformateur du théâtre, Léon Chancelerel*, Editions Fides. Voir également le livre de Chancelerel lui-même, *Les jeux dramatiques*, réédité par Beauchemin.

Copeau est en effet à l'origine de ce retour à la notion essentielle de l'art théâtral qui est avant tout *jeu* et *convention*, c'est-à-dire poésie. C'est même là le fond de sa réforme. Sur ce point tout le chapitre qui couronne le livre de Raymond et lui prête son titre est à relire. Susciter « un théâtre de mots et de gestes » c'est tout simplement réintégrer la poésie dans son domaine propre. « Rendre la poésie au drame, écrit Ghéon, ce n'est pas selon nous, y remplacer la prose par les vers, il s'accommode de l'une comme des autres; ce n'est pas plus jongler avec des mètres qu'avec des rimes, bien qu'il vive de mouvement et que l'homophonie ne lui déplaie nullement. C'est composer avec l'acteur, avec sa voix, avec son corps, avec l'âme qui les anime, avec aussi tout ce qui le met en valeur (les trois dimensions de la scène, l'ombre, la lumière, la couleur; le fard, le masque, le costume; et par surcroît la musique, le bruit) un poème où le mot, tout en précisant la pensée, suscite autour de lui un système de formes, de rythmes, de rapports visibles, qui est proprement l'action, le *jeu*. Rendre la poésie au drame, c'est le rendre à sa vraie nature, à la fois plastique, rythmique et verbale; les trois indissolublement. » On ne peut être plus complet. On ne peut mieux non plus marquer la visée d'un Copeau. Et il semble bien que son action étende de plus en plus son efficacité. Le théâtre de boulevard n'a pas fermé ses portes. Mais là même, la mise en scène réaliste paraît bien passée de mode. « Des auteurs de talent se sont installés dans le théâtre bourgeois et s'y sont taillé une place. Plutôt que de se conformer aux lois d'un genre faux, ils l'annexent à leur poésie ou à leur foi. »

\* \* \*

On ne peut épuiser en quelques pages l'ampleur des questions soulevées par le livre de Marcel Raymond. La réforme du théâtre entreprise par Copeau sur le plan technique permit, par exemple, à Ghéon l'élaboration d'un répertoire spécifiquement chrétien. Marcel Raymond développe cette belle histoire dans un des meilleurs chapitres du *Jeu retrouvé*. Mais les pièces de Ghéon — de même que celles de son disciple et ami Henri Brochet — soulèvent plus d'un point d'interrogation. Je me propose d'y revenir dans un prochain article. J'ai voulu, pour le moment, à la suite de Marcel Raymond, noter cette rénovation dramatique en profondeur dont Jacques Copeau est l'initiateur et l'ouvrier et que con-

tinue l'action concertée de disciples, chaque jour plus nombreux. N'est-ce pas Louis Jouvet qui affirme dans ses *Réflexions du Comédien* : « Si le théâtre d'aujourd'hui tend vers quelque chose, c'est vers une vie où le spirituel paraît avoir reconquis ses droits sur le matériel, le verbe sur le jeu, le texte sur le spectacle, c'est vers une convention dramatique faite de poésie, de grâce et de noblesse. » Il me semble qu'une pareille constatation ne peut déplaire à celui qui a dit : « Pour renouveler le théâtre et atteindre ce que nous construisons en esprit, il faudrait d'abord être un saint. »

Père HILAIRE, Capucin.

---

# Le centenaire de l'arrivée des Oblats à Bytown (Ottawa) 1844-1944

(suite)

---

## I I. — LES SOUCIS DE MONSEIGNEUR PHELAN.

Si l'on est justifié d'attribuer à monseigneur Bourget l'idée d'établir les Oblats à Bytown, il faut bien convenir que le dernier mot de l'affaire devait être dit par l'Ordinaire de Kingston.

Monseigneur Rémi Gaulin <sup>1</sup> avait obtenu, en 1843, un coadjuteur avec future succession dans la personne de monseigneur Patrick Phelan. Celui-ci devint aussitôt administrateur, et c'est avec lui que monseigneur Bourget entama la question qui lui tenait tant au cœur. Il fut donc un temps où l'évêque de Montréal, ayant rallié les volontés et les énergies, le consentement de monseigneur de Mazenod et l'assentiment des Oblats du Canada, dut attendre le *placet* de monseigneur Phelan pour s'en remettre de cette question de Bytown. Ce fut une période bourrée de soucis pour l'administrateur de Kingston. Enfin, après plusieurs mois de tergiversations, il en arriva à ce que désirait monseigneur Bourget.

<sup>1</sup> Rémi Gaulin, fils de François Gaulin et de Françoise Amyot, naquit à Québec, le 30 juin 1787. Il étudia au petit séminaire et à Nicolet, et fut ordonné prêtre le 13 octobre 1811. Après avoir été curé et missionnaire, il fut préconisé évêque de Tabraca et coadjuteur de Kingston, en 1833. Le 14 janvier 1840, il devint titulaire du siège, à la mort de monseigneur Alexander MacDonell. Il abandonna l'administration à un coadjuteur, en 1843, se retira dans le diocèse de Montréal, et décéda à Sainte-Philomène de Châteauguay, le 8 mai 1857. Il fut inhumé à Kingston (LE JEUNE, O.M.I., *Dict. gén. du Canada*, t. I, p. 693).



1. *Les impressions d'un début.*

La sollicitude de monseigneur Bourget, sans perdre de son acuité, pouvait pour quelque temps se compter satisfaite de l'apport que lui fournissaient les missionnaires Oblats de Marie-Immaculée. Ils étaient près de lui, à sa disposition, n'attendant qu'un mot d'ordre pour se jeter dans la mêlée.

Quelles furent à ce moment-là les impressions de l'évêque, des missionnaires et du clergé?

Dans sa dernière lettre aux pères qui partaient pour le Canada, monseigneur de Mazenod faisait les recommandations suivantes :

« Souvenez-vous qu'en arrivant, tous les yeux seront braqués sur vous, et que l'on vous jugera d'abord sur l'apparence : on revient difficilement des premières impressions . . . Plus vous serez saints, exemplaires, réguliers, plus le bien se propagera . . . Il faut d'abord bien s'établir où l'on nous appelle; si Dieu nous bénit, nous verrons plus tard; en attendant, que la bonne odeur de vos vertus attire à vous des ecclésiastiques canadiens <sup>2</sup>. »

Ce rappel délicat et serein à la noblesse de leur vocation, à l'ampleur du fait qu'ils posaient et à la gravité des conséquences du premier pas en terre canadienne, réveilla dans ces âmes de pionniers évangéliques la force d'une tradition et la fierté d'un témoignage. Ils étaient tout cela: la tradition des vieux ordres religieux rajeunis dans l'esprit réaliste et le cœur magnanime de leur père et fondateur; le témoignage aussi que la vie chrétienne, transplantée de la France au Canada, devait être maintenue par leurs travaux apostoliques.

Ils s'étudièrent donc à créer une bonne impression en attendant de propager le bien et d'attirer dans leur société les ecclésiastiques canadiens. C'étaient là les trois points que leur signalait la sollicitude paternelle du fondateur. C'est tout; et c'est assez pour le moment.

Les pères ne savaient du pieux évêque qui les recevait à Montréal que ce que monseigneur de Mazenod leur en avait dit, mais c'était suffisant pour faire naître chez eux la confiance la plus filiale et l'amour le plus déférent. Dès le premier contact de leurs âmes religieuses avec le

<sup>2</sup> Lettre de M<sup>gr</sup> de Mazenod au P. Honorat, 9 octobre 1841, cité par REY, O.M.I., *Histoire de Monseigneur de Mazenod*, t. II, p. 110.

cœur généreux de monseigneur Bourget, s'établirent ces relations affectueuses qui devaient amener une adoption morale. L'évêque pouvait écrire, dès le 6 décembre 1841, parlant de monseigneur de Mazenod : « Il m'a donné son cœur en m'envoyant ses fils<sup>3</sup>. » Les Oblats, de leur côté, ont eu et ont gardé pour leur *père adoptif* et leur *fondateur canadien* le respect, la confiance et la vénération que l'on donne une fois et pour toujours.

Le lendemain de cette première rencontre, les *Mélanges religieux* se faisaient l'écho de la joie qui régnait à l'évêché en publiant l'heureux événement : « Nous avons le plaisir [de vous annoncer que les Oblats] sont arrivés juste à temps pour célébrer avec toute l'Église de Montréal la belle fête de saint François-Xavier, le modèle des missionnaires... C'est une heureuse coïncidence qui nous donne une nouvelle confiance que leur ministère au milieu de nous sera accompagné de fruits abondants<sup>4</sup>. »

Le commerce avec le clergé se plaça tout de suite sur un plan de coopération large et généreuse, fondé sur le respect mutuel et l'estime réciproque. Et ce fut pour cent ans un échange continu de procédés affables et de services obligeants; échange qui produisit bientôt l'intégration parfaite d'une communauté française dans les cadres ethniques du peuple canadien<sup>5</sup>.

De la part des fidèles, ce fut, si l'on peut dire, encore plus spontané. Sans vouloir établir une comparaison de fond, les bonnes gens eurent bientôt fait de se persuader que les pères missionnaires étaient bien plus puissants sur le cœur de Dieu que les prêtres de paroisses. Et ce grand crucifix qu'ils portaient sur la poitrine, qui servait à bénir, que l'on prenait souvent à témoin du sérieux de la vie, produisait sur les esprits une salutaire fascination. Toute cette atmosphère qui entourait les missions, tous ces rites pieux que les retraites amenaient avec les missionnaires, contribuaient à créer une impression profonde; c'était comme si Dieu se

<sup>3</sup> Lettre de M<sup>sr</sup> Bourget au P. Jean Lagier, O.M.I.

<sup>4</sup> *Mélanges Religieux*, vol. II, p. 375 (3 décembre 1841).

<sup>5</sup> « Peu de familles spirituelles se sont aussi rapidement canadianisées que les Oblats de Marie et ont jeté dans la vie du Canada français un plus noble ferment moral » (*L'Action Française*, t. 15 (1926), p. 80).

rapprochait quand venaient les *saints* Pères <sup>6</sup>. C'est ainsi qu'on les nommait dès leurs premiers travaux. Il y avait quelque chose de mystique dans ce mot. Ce n'était pas de tel ou tel père qu'on le disait, mais du missionnaire, quel qu'il fût, qui montrait le Christ, la sainteté sur terre.

Le genre et les méthodes des premiers Oblats auraient aussi contribué à produire chez la masse des auditeurs un courant de sympathie envers les prédicateurs. Ce genre et ces méthodes puisaient dans la doctrine de saint Alphonse de Liguori, la miséricorde évangélique et le bon sens chrétien <sup>7</sup>. Cent ans plus tard, un orateur sacré félicitait les Oblats d'avoir débarrassé le chemin de la grâce de toutes les entraves des siècles rigoristes :

« Forts de cette doctrine [de saint Alphonse], sévères dans l'orthodoxie, évitant jusque dans les mots toute nouveauté profane, ils ont étudié et communiqué aux fidèles, Jésus-Christ, sa vie divine, sa vie humaine, sa vie eucharistique, sa vie dans les âmes, sa vie dans l'Église. Grâce à cette habitude sainte de le chercher et de le trouver en tout, ils ont, comme Jésus, prêché toute vérité sans jamais ajouter au fardeau déjà lourd de la foi et sans jamais énerver les prescriptions de la morale évangélique. Ils se sont, dès le début de leur apostolat, débarrassés totalement des entraves du gallicanisme et, surtout, de la sévérité pernicieuse et décourageante du jansénisme. Malgré les accusations de relâchement et les anathèmes des partisans de la vieille école rigoriste, ils ont introduit la miséricorde et le bon sens au confessionnal et dans la chaire, sans, pour cela, glisser dans le libéralisme melliflu ou dans le laxisme facile des esprits paresseux <sup>8</sup>. »

<sup>6</sup> « C'est une tradition chez nous d'appeler les prédicateurs de retraites, *les saints pères*. Or l'honneur d'avoir mérité ce beau titre à tous les prédicateurs de missions revient aux Oblats de Marie-Immaculée. C'est encore M<sup>sr</sup> Bourget qui en rend témoignage: dès janvier 1843, dans une lettre à M<sup>sr</sup> de Mazenod, il écrit ces paroles élogieuses: Partout où prêchent vos fils, dans mon diocèse, celui de New-York et autres, la grâce opère d'une manière admirable. Après leur passage, les paroisses sont régénérées. Celles qui n'ont pas encore été évangélisées par eux réclament cette faveur avec l'empressement le plus vif. Universellement on les a en vénération; on ne les appelle que *les saints pères* » (M. le chanoine Desranleau, aujourd'hui évêque de Sherbrooke).

<sup>7</sup> Dans une *Circulaire au clergé*, le 16 février 1842, M<sup>sr</sup> Bourget approuvait la conduite des missionnaires Oblats en établissant « les principes de saint Alphonse de Liguori dans sa Théologie morale », pour « l'uniformité de conduite chez ceux qui exercent le saint ministère dans un même diocèse » (*Mandement des évêques de Montréal*, vol. I, p. 227).

<sup>8</sup> M. le chanoine Desranleau, dans un sermon à Notre-Dame de Hull, le 17 février 1926.

A cette estime des évêques et du clergé, à l'amour et à la vénération du peuple, les Oblats répondaient par des sentiments d'affection et de reconnaissance. Ils ont su remarquer chez les uns et les autres ce qu'il y avait de beauté spirituelle et de richesses morales et s'en exprimaient ouvertement.

En toute révérence et avec cette bonhomie filiale qui le caractérisait, le père Telmon se permettait de suggérer à monseigneur de Mazenod :

« Il faut ici une certaine tournure, quelques formes, dans les rapports avec le Clergé; nos pays, et le précieux Dauphiné lui-même, sont bien en arrière du Canada pour la politesse et les mœurs extérieures <sup>9</sup>. »

De son côté, le père Honorat appréciait la foi et l'esprit chrétien de ses auditeurs en écrivant au supérieur général :

« Jamais je n'ai vu écouter la parole de Dieu avec autant d'attention et de respect <sup>10</sup>. »

## 2. Premiers travaux et perspectives.

Dans de si belles dispositions, il n'est pas surprenant de voir l'apostolat des missionnaires Oblats prendre un essor qui ira, en moins d'un siècle, rejoindre les confins de toute l'Amérique.

Il semble bien, lorsque monseigneur Bourget promettait « une cure dans son diocèse pour fournir aux besoins de la communauté <sup>11</sup> », qu'il avait en vue la paroisse de Saint-Martin de l'Île-Jésus. C'était là que messire Jean-Baptiste Saint-Germain préparait l'installation, à ses frais, des Missionnaires de France. L'évêque venait d'apprendre, à Paris, que « M<sup>r</sup> Rosan, supérieur des Pères de la Miséricorde, ne pense pas pouvoir nous donner des Missionnaires avant deux ou trois ans. Voilà, ajoutait-il, un de mes désappointements: je n'en suis pourtant pas découragé . . . Je vais donc frapper à d'autres portes <sup>12</sup>. » Ce faisant, il croyait devoir faire la même proposition, misant sur la générosité anonyme du curé de Saint-Laurent, tandis qu'elle était personnelle. Monseigneur fut tiré de sa méprise quand il suggéra de faire entrer les Oblats dans un domaine préparé pour d'autres. Le généreux donateur, se croyant engagé à fond

<sup>9</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 11 mars 1843.

<sup>10</sup> Lettre du P. Honorat, O.M.I., à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 8 janvier 1842.

<sup>11</sup> Journal de M<sup>sr</sup> de Mazenod, 16 juillet 1841.

<sup>12</sup> Lettres de M<sup>sr</sup> Bourget, tome IX, p. 312.

envers les Pères de la Miséricorde, répondit que la propriété n'était que pour eux.

Sur les bords du Richelieu, la paroisse de Saint-Hilaire était devenue vacante par le décès de son curé, messire Jacques Odelin, le 8 juin 1841. Le curé de Belœil, messire Théophile Durocher, en était le desservant *pro tempore* <sup>13</sup>. Monseigneur Bourget y nomma les Oblats.

Avec la paroisse, les pères devaient desservir le pèlerinage du mont Saint-Hilaire <sup>14</sup>. « Nous sommes établis gardiens d'une croix plantée par l'évêque de Nancy, de 90 pieds de haut, écrira le père Honorat. C'est certainement la plus belle du monde, sur un plateau ou plutôt une montagne qui est dans notre paroisse. Elle domine le Canada, qui est un pays tout de plaine. Ce lieu va devenir un lieu de dévotion extraordinaire : tout est préparé pour cela, surtout les esprits et les cœurs des Canadiens <sup>15</sup>. »

Mais ni la paroisse ni la croix de la montagne n'étaient la raison d'être des Oblats en Canada; ils y étaient venus pour prêcher des missions. Dès le 12 décembre 1841, les pères Telmon, Baudrand et Lagier inauguraient dans l'église de Saint-Hilaire même leur première mission au pays. Après Saint-Hilaire, ce fut Belœil, puis Saint-Vincent-de-Paul, Boucherville et Saint-Denis-sur-Richelieu. C'est là que les Oblats plantèrent leur première croix de mission au pays, le 13 mars 1842 <sup>16</sup>.

Le mouvement est lancé; il ne s'arrêtera plus. Monseigneur de Mazenod aurait bien voulu, non pas le faire cesser, mais le modérer. « Ne vous laissez pas non plus entraîner au-delà de vos forces dans le travail dont vous serez bientôt surchargés. Il ne faut jamais vouloir faire plus que Dieu ne permet <sup>17</sup>. » Mais comment se ménager quand monseigneur Bourget est là, qui encourage, applaudit et se réjouit des succès des missionnaires!

<sup>13</sup> ALLAIRE, *Dictionnaire biographique du Clergé canadien-français*, vol. I, *les Anciens*; *Le Canada ecclésiastique*, 1911.

<sup>14</sup> Une très belle étude sur toute l'histoire de la croix érigée sous l'impulsion de M<sup>sr</sup> de Forbin-Janson a été écrite par monsieur l'abbé F.-X. Côté. Voir: *Rapport 1941-1942*, La Société canadienne d'Histoire de l'Eglise catholique, pp. 104-114.

<sup>15</sup> Lettre du P. Honorat, O.M.I., au P. Ricard, O.M.I., 8 janvier 1842.

<sup>16</sup> Régistres de la paroisse de Saint-Denis-sur-Richelieu. Cette croix en fer forgé existe encore, mais elle est remisée. Le curé actuel, monsieur le chanoine F.-A. Laroche, se propose de la remettre sur un socle. Pour la description et la photographie, voir: P.-G. ROY, *Les Monuments historiques de la Province de Québec*.

<sup>17</sup> Lettre de M<sup>sr</sup> de Mazenod au P. Honorat, 26 mars 1842.

De Saint-Hilaire, es pères vinrent s'établir à Longueuil, le 2 août 1842. Cette migration est la première d'une série d'essaimements qui vont conduire les Oblats à travers le temps et l'espace dans tout le Canada et au delà des frontières: aux États-Unis, au Mexique, au Ceylan, dans l'Amérique du Sud, en Afrique, au Laos et en Haïti. Des missionnaires, fils de monseigneur de Mazenod, partiront du Canada pour encercler le globe de leurs travaux apostoliques.

C'est dans la résidence de Longueuil que se sont discutés les projets d'établissements à Bytown, au Saguenay, au Labrador, à la Rivière-Rouge. C'est de là que vont partir les Telmon, les Honorat, les Aubert et les Taché, pour donner le branle à des pérégrinations qui ne cesseront plus et légitimeront l'appellation d'Oblat voyageur. En route, et comme en passant, ils fonderont des missions, des paroisses, des diocèses, des provinces ecclésiastiques, qu'ils abandonneront au clergé séculier pour suivre la consigne de monseigneur Taché : « Pousser toujours plus au Nord <sup>18</sup>! » « Ils ont prêché l'Évangile en toutes les langues aborigènes; ils ont baptisé, instruit, marié, secouru et enseveli des hommes, des femmes et des enfants de toutes les races de l'Amérique septentrionale . . . Toutes ces fondations originent de la petite maison ouverte à Longueuil en 1842 <sup>19</sup>. » Ils ont rejoint les âmes dans la plaine et dans les forêts; sur les rivières et sur les lacs; dans les glaces polaires et dans les brousses africaines; sous la tente, la case et l'igloo; au soleil de minuit et dans les ténèbres de midi; ils ont voyagé en traîne à chiens, en raquette, en canot, à cheval, à pied, en charrette, en aéroplane; ils ont fait face à la faim, à la soif, aux engelures, au mal de neige, à la fièvre, à l'épuisement, à la mort, au martyre; tout cela joyeusement, pour avoir le bonheur de contempler la croix du Christ sur les bords de l'océan Arctique. On a accolé à leurs noms un nombre incalculable de métaphores pour peindre le personnage: l'évêque pouilleux, the black-robe voyageur, l'évêque des vents, le grand blessé de l'Ouest, les victimes de Batoche, les martyrs de Copper-Mine; sans compter tous les noms que les Indiens forgeaient, et qui vous campaient leurs hommes dans un beau mot sauvage, qui valait

<sup>18</sup> Circulaire du T. R. P. Théodore Labouré, O.M.I., supérieur général, à l'occasion du centenaire de la fondation de la province du Canada, p. 40.

<sup>19</sup> Henri BOURASSA, *Le Canada apostolique*, p. 38.

à lui seul le plus beau monument : *Sportsitape*, *Kameyo-Atchakwet*, *Arsous-Kitsi-Parpi*, *Mino-Tagossite*, *Kauaskamuest* <sup>20</sup>.

Monseigneur de Mazenod se défendait d'être prophète, mais il faut lui rendre le témoignage qu'il a toujours vu juste et loin. Au premier récit des missions canadiennes que fit le père Telmon au chapitre général de 1843, il s'écriait : « Ce sont là des merveilles de la Providence, dont la marche se dessine manifestement sur nous, et un motif toujours plus pressant de remercier le Seigneur, qui nous a donné une telle vocation, et d'accomplir plus fidèlement encore les vertus apostoliques que cette vocation exige de nous <sup>21</sup>. »

Cent ans plus tard, des voix autorisées reprennent ce jugement :

« Une conviction s'est formée en moi, écrivait en 1925 le cardinal Van Rossum, préfet de la Propagande, à mesure que j'entrais dans la connaissance des missions, que les RR. PP. Oblats sont de vrais missionnaires, dans le sens le plus sublime du mot, et que, spécialement pour les missions de l'Extrême-Nord, ils ont des mérites uniques. Ici, encore une fois, on voit clairement qu'ils ne sont pas de ceux qui recherchent le succès immédiat, ni de ceux qui se découragent quand, après maints efforts, ils ne recueillent qu'une maigre récolte, ni de ceux qui redoutent les obstacles, les difficultés, les peines et les sacrifices, ni de ceux qui croient toutes les souffrances inutiles s'ils n'en voient pas les fruits eux-mêmes. Les Pères Oblats — on le voit si nettement — sont des hommes de Dieu: ils travaillent pour Dieu; leurs travaux sont pour eux en premier lieu un moyen de sanctification personnelle et cela pour glorifier Dieu: ce but immédiat de la gloire de Dieu atteint, ils sont satisfaits; ils savent du reste que rien de ce qu'ils font ne se perd, mais que tout sert au profit du corps mystique du Christ; apôtres universels et embrassant dans leur zèle dévorant tout le genre humain, ils préfèrent les efforts en apparence stériles pour coopérer ainsi plus efficacement à l'extension du règne du Christ <sup>22</sup>. »

<sup>20</sup> *Sportsitape* — celui qui siège en haut — M<sup>gr</sup> Emile Légal, évêque de Saint-Albert, puis archevêque d'Edmonton; *Kameyo-Atchakwet* — la belle âme — et *Arsous-Kitsi-Parpi* — l'homme au bon cœur — le P. Albert Lacombe; *Mino-Tagossite* — celui qu'on aime entendre — le P. Laverlochère; *Kauaskamuest* — la voix douce et sonore — Le P. Charles Arnaud.

<sup>21</sup> Archives générales, *Actes des Chapitres*, I, 85.

<sup>22</sup> ROUQUETTE, *L'Épopée blanche, préface*, p. 10.

« Leurs sueurs ont été singulièrement bénies de Dieu, remarque Sa Sainteté le Pape Pie XII. Ils marchèrent à pas de géants dans les sentiers ardu de l'apostolat. Les vocations affluèrent; ils devaient même fournir à la hiérarchie canadienne un bon nombre de ses membres les plus distingués. Et, de leurs modestes missions paroissiales de Saint-Hilaire, de Belœil, de Boucherville, ils allaient rayonner jusqu'aux glaces polaires, sans compter les lieux de pèlerinage, les maisons de retraites spirituelles, les établissements d'enseignement, qu'ils fondaient de toutes parts, parmi lesquels occupe une place de choix la célèbre Université Pontificale d'Ottawa <sup>23</sup>. »

« Nous ne saurions les suivre, écrivent les évêques canadiens, dans leurs travaux ni leurs divers établissements. À peine ont-ils reçu la bénédiction de celui qu'ils se plurent à appeler *leur fondateur canadien*, qu'ils se lancent dans l'arène apostolique. Ils prêchent d'abord des missions et des retraites, ils suivent les bûcherons dans la forêt, ils accompagnent les émigrés aux États-Unis, ils commencent à fonder des postes de colonisation; on a aussitôt réclamé leur zèle pour l'évangélisation des peuplades de l'Ouest et du Nord canadien, tout autant que des tribus du Saguenay, de l'Ottawa, du Golfe Saint-Laurent, de la Baie James et de la Baie d'Hudson; et ils couvrent ensuite la majeure partie du territoire canadien de leurs centres de missions, sillonnant les pays glacés de leurs raquettes et de leurs traînes tirées par des chiens, ou bien sillonnant sur leurs frêles embarcations lacs et rivières jusqu'à l'océan Arctique <sup>24</sup>. »

Dans le champ rétréci de l'Est du Canada, « ceux qui furent les pionniers de notre Congrégation . . . furent en toute vérité des géants de l'apostolat <sup>25</sup> ».

Enfin, c'est la foule qui se presse devant les étalages des expositions missionnaires : « Vous, les Oblats de Marie-Immaculée, vous avez les Glaces Polaires! Parlez-en, montrez-en, vous y êtes inégalables et sans concurrents <sup>26</sup>. »

<sup>23</sup> Lettre du 11 août 1941, publiée dans les *Etudes oblates*, avril 1942.

<sup>24</sup> Lettre pastorale collective de l'épiscopat canadien, 21 novembre 1941.

<sup>25</sup> Son Eminence le cardinal J.-M.-R. VILLENEUVE, O.M.I., *La glorieuse première page de l'apostolat des Oblats dans l'Est du Canada*, Manuscrit; Archives du Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa.

<sup>26</sup> T. R. P. LABOURÉ, *op. cit.*, p. 38.



### 3. *Le projet de Bytown.*

L'établissement des Oblats à Bytown fut l'un des premiers discutés à Longueuil. Tous les documents et les lettres que nous avons pu recueillir ne nous donnent pas encore le point de départ aussi exactement que nous aurions voulu le trouver. Nous savons bien que c'est monseigneur Bourget qui a tout mis en branle; mais à qui, tout d'abord, s'en serait-il commis? La chose a peut-être été faite verbalement avec monseigneur Phelan, lors d'un voyage de ce dernier à Montréal, comme elle l'a été avec le père Honorat. Ce fait est certain que monseigneur s'en est ouvert oralement avec les Oblats de Longueuil, après en avoir écrit à monseigneur de Mazenod. Le premier mot écrit, échangé entre l'Ordinaire de Montréal et celui de Kingston, laisse entendre que les deux évêques ne faisaient que continuer une transaction déjà en cours.

Quoi qu'il en soit, la délicatesse de monseigneur Bourget sut toujours, en cela comme en toute autre chose, se conformer au protocole des exigences ecclésiastiques. Il appartenait à Kingston de parler; c'est là qu'il nous faut aller pour y chercher la décision.

#### a) *Monseigneur Patrick Phelan.*

L'Ordinaire de Kingston, au temps qui nous occupe, était monseigneur Patrick Phelan, coadjuteur et administrateur.

Monseigneur Bourget connaissait monseigneur Phelan depuis vingt et un ans, à Montréal. C'est lui qui l'avait proposé à monseigneur Gaulin<sup>27</sup> pour son coadjuteur, après le lui avoir donné comme curé de Bytown et grand vicaire de Kingston, en 1842. Il lui reconnaissait de grandes qualités, de celles qu'un évêque doit nécessairement posséder pour gouverner sagement l'Église qui lui est confiée. Cependant son admiration n'allait pas à lui cacher les défauts de sa formation intellectuelle. Le portrait qu'il en trace pour le faire agréer est tout à l'honneur du futur évêque :

« Il [l'abbé Phelan] est à la vérité d'une grande bonhomie, disant avec beaucoup de naïveté tout ce qu'il fait pour la gloire de Dieu. Il n'a pas l'acquis que l'on pourrait attendre de lui sous le rapport des connais-

<sup>27</sup> Voir note 1.

sances canoniques, ni l'expérience des affaires. Il pourrait se faire aussi qu'il se familiariserait trop avec les personnes du monde avec qui il aura à traiter d'affaires. Voilà ce que je connais de lui de plus important. Mais je le regarde comme très pieux, très attaché à ses devoirs, très obéissant et par-dessus tout d'un zèle à tout entreprendre et d'une dextérité à manier les esprits, telle que l'on peut compter sur le succès des œuvres dont il sera chargé. Pour ma part, je ne connais pas d'homme plus calculé pour vous aider à travailler à défricher la vigne dont vous a chargé le Seigneur. Je suis persuadé que vous ne serez pas longtemps sans vous convaincre de sa docilité à suivre tous les ordres que vous lui intimerez; et que vous n'aurez pas dans votre diocèse de sujet plus soumis. Je crois qu'il se fera respecter de toutes les classes de la société, si du moins j'en juge par l'estime générale où il est ici. En travaillant sous vous, il acquerra l'expérience dont il a besoin pour l'expédition des affaires; et comme il est doué d'un bon esprit, il se mettra facilement au courant des connaissances qui lui sont nécessaires. Pour ma part, je crois qu'il fera beaucoup de bien; qu'il donnera aux missions de l'Ottawa beaucoup d'importance; qu'il convertira beaucoup de mauvais catholiques et surtout beaucoup de protestants, en un mot, qu'il fera un digne évêque <sup>28</sup>. »

Ce jugement fut d'ailleurs ratifié par l'histoire.

Patrick Phelan est né en janvier 1795, à Ballygarret, comté de Kilkenny, au diocèse de Kildare et Leighlin, en Irlande. Ses parents étaient « catholiques et pieux », au témoignage du curé, le Rev. Edward Walsh. Joseph Phelan et Catharine Brennan se réjouissaient des goûts de l'enfant pour les choses du sanctuaire, et s'imposaient de grands sacrifices pour favoriser l'instruction de leur fils. Celui-ci aurait pu entrer au service de la banque de Dublin; il ambitionnait plus : il voulait être prêtre. Le jeune Patrick passait d'école en école, car un curé cessait d'enseigner quand un plus jeune reprenait la tâche. Son père étant mort, sa mère et son frère Daniel lui permirent de se rendre au collège de Castle-market, où il termina ses humanités. Il se fit alors instituteur pour soulager sa famille et se faire un pécule avant d'entrer à Maynooth <sup>29</sup>. Le

<sup>28</sup> Lettre de M<sup>sr</sup> Bourget à M<sup>sr</sup> Gaulin, dans les *Lettres de M<sup>sr</sup> Bourget*, tome III, p. 33.

<sup>29</sup> The Royal Catholic College of Maynooth, fondé par un Acte du Parlement d'Irlande, en 1795, était le principal séminaire où se formait le clergé irlandais.

temps s'écoulait; Patrick avait vingt-six ans, et ne voyait pas encore le jour où il pourrait revêtir l'habit ecclésiastique. Bien qu'il lui en coûtât fort de quitter sa mère, il résolut d'émigrer en Amérique, où on lui laissait entendre qu'il aurait plus de facilité à réaliser sa noble ambition.

En 1821, Patrick Phelan se présenta à monseigneur de Cheverus, évêque de Boston <sup>30</sup>. Impressionné par la teneur et le ton des certificats dont était muni le jeune homme, l'évêque l'adopta comme un enfant du diocèse, il l'envoya étudier la théologie au séminaire de Montréal.

Après trois ans d'études sérieuses, il fut ordonné prêtre dans la nouvelle cathédrale de Saint-Jacques, le 26 septembre 1825 <sup>31</sup>, par monseigneur Jean-Jacques Lartigue; il avait plus de trente ans.

Pendant les trois années qu'il venait de passer chez les Sulpiciens, le séminariste avait été édifié par la vie régulière des fils de monsieur Olier; d'autre part, ceux-ci avaient remarqué le sérieux de leur élève et formèrent le projet de se l'associer. Ayant obtenu l'*exeat* de l'Ordinaire de Boston <sup>32</sup>, l'abbé Patrick Phelan fut agrégé à Saint-Sulpice, le 21 novembre 1825.

Saint-Sulpice avait un but en attirant à lui le nouveau prêtre. Les vertus et les qualités de monsieur Phelan permettaient d'entreprendre avec toutes les chances de succès le groupement et l'organisation des Irlandais, que le courant d'immigration déversait chaque année dans la métropole.

Admirable dessein de la Providence! Avant même que les fils de la catholique Irlande fussent en nombre suffisant pour éveiller la sollicitude de monseigneur Lartigue, Dieu leur préparait dans le recueillement de Saint-Sulpice un apôtre selon son cœur. Monsieur Phelan devint pour eux un père dévoué. Pendant les seize ans qu'il fut à leur service, il s'employa à tout prévoir, à tout préparer pour le jour où il plaira à l'Ordinaire de Montréal d'ériger une paroisse irlandaise. Ce qui fut fait en 1847. Monsieur Phelan n'était plus là, mais il doit être considéré comme le véritable fondateur de la paroisse Saint-Patrice. Sa piété et son

<sup>30</sup> M<sup>gr</sup> Jean Lefèvre de Cheverus fut le premier évêque de Boston. Il fut sacré le 1<sup>er</sup> novembre 1810. Transféré à Montauban, en France, en 1823, et de là à Bordeaux, où il est décédé cardinal-archevêque, le 19 juillet 1836.

<sup>31</sup> Il y avait deux jours que la cathédrale elle-même avait été consacrée.

<sup>32</sup> M<sup>gr</sup> Benedict J. Fenwick, 1825-1846, était alors évêque de Boston.

zèle, sa dévotion à l'eucharistie et à la Sainte Vierge, avaient développé chez tout un peuple les plus belles vertus chrétiennes.

Parce que son travail faisait l'œuvre de Dieu, il eut à subir les contre-coups de l'adversité et de la persécution. La plus noire et la plus diabolique machination éclata en 1835. C'était l'affaire de Maria Monk. Le libelle empoisonné des *Révélations* d'une sale dévergondée aurait voulu flétrir la réputation de l'évêché, du séminaire et de l'Hôtel-Dieu. Monsieur Phelan avec monseigneur Lartigue étaient particulièrement visés. Mais les monstrueuses insinuations dépassèrent leur but par leur grossièreté balourde; il n'y eût que des gens malhonnêtes et des cuistres impudents qui simulèrent une pruderie surfaite; des adversaires de bonne foi, tout irréductibles par ailleurs, partageaient la honte que d'aussi basses intrigues provoquaient chez toute la population.

Fort du témoignage de sa conscience, soutenu par la sympathie et l'estime générale, monsieur Phelan continuait comme si de rien n'était son œuvre d'apaisement et de bienfaisance. C'est par l'accomplissement fidèle de son devoir qu'il attira sur lui l'attention du nouvel évêque de Montréal, monseigneur Bourget. Quand celui-ci voulut un prêtre capable de sauver une situation désespérée, il fit appel à monsieur Phelan, tout comme monseigneur Lartigue l'avait fait, en 1838, pour une tournée de reconnaissance à Aylmer, Chelsea et Templeton.

Bytown, au diocèse de Kingston, avait besoin d'un esprit ouvert et d'un bras de fer. Monseigneur Gaulin se tourna vers son ami de Montréal, qui lui donna monsieur Phelan. La douleur fut profonde au sein des Irlandais; celui qui les avait aimés pendant plus de seize ans leur était enlevé. Avec des cœurs débordant de gratitude, d'estime, de vénération et d'angoisse, ils lui firent leurs adieux.

Monsieur Phelan arriva à Bytown le 26 octobre 1842, en qualité de curé de la paroisse et grand vicaire du diocèse.

Il y était à peine depuis quelques mois, que son nom fut envoyé à Rome, avec une humble supplique au pape Grégoire XVI, de l'agréer et de le donner comme coadjuteur avec future succession à monseigneur Gaulin. Ses bulles furent datées du 20 février 1843; il y était préconisé évêque de Carrha *in partibus infidelium*<sup>33</sup>. La cérémonie du sacre eut

<sup>33</sup> Carrhes, ville d'Asie ancienne (Mésopotamie), où Crésus fut vaincu par les Parthes, en 53 avant J. C.

lieu dans l'église de Notre-Dame, à Montréal, le 20 août suivant. Monseigneur Bourget fut le consécrateur, assisté de monseigneur Pierre-Flavien Turgeon, coadjuteur de Québec, et de monseigneur Michael Power, évêque de Toronto <sup>34</sup>.

Nous aurons à parler tout à l'heure de l'œuvre de monseigneur Phelan à Bytown. Dépassons un moment cette période de sa vie pour le voir occupé à toutes les œuvres du diocèse.

Son premier acte officiel à Kingston fut la bénédiction de la pierre angulaire de la cathédrale, le 8 septembre. Il eut bientôt toute la responsabilité du diocèse, en devenant administrateur.

D'un physique avantageux, fort et robuste, la fatigue ne semblait pas avoir de prise sur sa constitution. Il était continuellement en voyage, d'un bout à l'autre de son immense diocèse. Et l'on sait que les moyens de locomotion n'avaient rien du confort de nos véhicules modernes. On assure que durant les quinze ans de son épiscopat, il fit au moins quatre fois le tour de toutes les paroisses et les missions, sans compter les retours sur un point ou l'autre de son territoire, pour y régler des questions particulières.

Mais insensiblement, un tel surmenage minait l'équilibre des forces et sapait la puissance du renouvellement de ses énergies. Le moment vint trop tôt où les germes de la maladie ne trouvèrent plus chez lui la résistance salutaire. Le jour des funérailles de monseigneur Gaulin, il prit froid. Sans s'arrêter pour combattre ce ferment délétère, il partit pour Belleville, y bénir, le 24 mai, un nouveau cimetière. Un second refroidissement se porta aux poumons et produisit la congestion. Ce fut sa première et dernière maladie; il expira le soir du samedi 6 juin 1857; pas même un mois après monseigneur Gaulin.

L'histoire conservera le souvenir de monseigneur Patrick Phelan comme celui d'un évêque tout dévoué aux intérêts de l'Église et des âmes.

On aurait pu, dans cette biographie, souligner en passant les principaux traits de cette physionomie attachante; mais monseigneur Bour-

<sup>34</sup> On lit au *Codex historicus* de Longueuil, en date du 20 août 1843, que les pères Honorat, Beaudrand et Léonard assistèrent au sacre de monseigneur Phelan. Ils étaient loin alors de penser que dans quelques semaines ce nouvel évêque tiendrait dans ses mains le fil de leurs destinées, et qu'il leur ouvrirait la porte vers un apostolat encore insoupçonné.

get les avait tous prévus dans le portrait qu'il faisait de lui, et que nous avons vu plus haut.

Ajoutons qu'il avait une profonde dévotion envers la très Sainte Vierge, une grande charité pour les pauvres, un zèle entreprenant pour les œuvres d'éducation, de tempérance et de miséricorde. Ses prêtres trouvaient en lui l'ami et le père, dont la bonté et la douceur étaient une panacée à leurs inquiétudes et à leurs misères.

Le diocèse de Kingston devra garder longtemps, nous dirions même toujours, la mémoire d'un évêque qui contribua à l'asseoir sur des bases solides, qui défient à la fois le temps et l'usure <sup>35</sup>.

#### b) *Les transactions.*

Le plan d'établir les Oblats à Bytown arrive, on le comprendra, non pas à l'encontre, mais par surcroît de ce que monseigneur Bourget avait l'intention de leur confier. Il obtint les Oblats pour remplir le cadre prévu au numéro cinq des buts de son voyage en Europe : « *donner des retraites et missions aux paroisses du diocèse* ». Et c'est ce qu'ils ont fait depuis leur arrivée. Maintenant, tout le dit, l'évêque désire leur faire accomplir les œuvres qu'il prévoit au numéro un du *Mémoire*: « *établissement ou desserte des missions* ».

N'en soyons pas surpris. Tout est à la mémoire de monseigneur Bourget. Pour atteindre son but, si un premier moyen lui manque, il en prend un second, dût-il pour cela retarder d'autres œuvres moins pressantes. C'est ce qui est arrivé pour Bytown. Retenons bien cela; nous en aurons la preuve tout le long des transactions qui commencent.

Le premier document qui expose le plan d'envoyer les Oblats au bassin des Chaudières, est une lettre partie de Montréal pour Marseille, en date du 19 octobre 1843. Après avoir conté à monseigneur de Mazenod ce que ses fils opèrent dans tout son diocèse; après lui avoir dit l'immense satisfaction qu'il éprouve de voir réussir tout ce dont il les charge, monseigneur Bourget continue tout ainsi, comme si ce qu'il allait dire découlait des prémices qu'il venait d'énoncer :

« Il est question maintenant de leur procurer un établissement dans une ville naissante du diocèse de Kingston nommée Bytown, à 40

<sup>35</sup> Nous avons puisé la matière de cette biographie dans un petit tract publié en 1862, dû à la plume du prêtre qui avait servi la dernière messe de M<sup>gr</sup> Phelan.

ou 50 lieues de Montréal. Cette ville est au centre de toutes les communications de la Grande Rivière appelée Ottawa. C'est là qu'abondent les voyageurs et les hommes qui, par milliers, travaillent à abattre les immenses forêts qui bordent cette belle et magnifique rivière qui sont tous des gens bien dignes du zèle de vos enfants. C'est de là que devront partir ces hommes apostoliques pour aller évangéliser ce que nous appelons ici les chantiers. Je dois vous faire connaître avant tout ce que c'est que ces chantiers. Comme le commerce du bois est ici un grand objet de spéculation nous comptons un grand nombre d'entrepreneurs qui à la tête de 3, 4, 500 personnes vont s'héberger dans les forêts pour travailler à couper, pendant cinq ou six mois de l'année, les bois de construction et de chauffage. Ils sont occupés le reste de l'année à faire descendre ces bois dans les nombreuses rivières qui arrosent notre pays, pour venir le vendre dans nos villes de Québec et de Montréal, et l'exporter de là en grande partie en Angleterre et ailleurs. Chacun de ces chantiers est presque comme un village de votre France, avec cette différence qu'ils sont tous à une assez grande distance de la population. Il faut même faire quelquefois pour arriver à quelques-uns d'eux, 60 à 80 lieues à travers les neiges pendant l'hiver, et en sautant les rapides quand on y va en été. Vous sentez que l'on ne peut pas donner des curés à ces camps volants; ainsi il faut leur envoyer des missionnaires qui les visitent, pendant l'hiver dans leurs forêts et qui, le printemps, les attendent à l'embouchure des rivières où ils se réunissent; pour mettre leur bois en radeaux et faire des flottes qui couvrent notre fleuve St-Laurent une bonne partie de l'été. Ces jeunes gens se livrent à de bien coupables excès quand ils sont abandonnés à eux-mêmes. Mais quand ils ont le bonheur d'avoir une petite mission l'hiver et de rencontrer le printemps leurs pères spirituels avec qui ils ont commencé à arranger les affaires de leur conscience, ils sont des plus édifiants. Je crois que s'il y a sur terre des hommes qui soient l'objet de votre Institut, de vraies brebis dispersées de la maison d'Israël ce sont ces jeunes gens des susdits chantiers. Pour en revenir à Bytown, je vous dirai de nouveau qu'il est le centre de tous les chantiers qui sont sur l'Ottawa. Tous les hommes qui y travaillent doivent nécessairement y passer en venant ici. Pendant qu'ils sont occupés à faire leurs radeaux dans les environs de la ville, les missionnaires profitent de

leurs moments de loisir pour les réunir afin de leur donner les instructions dont ils ont un si grand besoin, de les confesser et de leur donner les autres secours de la religion.

« De plus, à 60 ou 80 lieues de Bytown, se trouvent les terres de chasse des sauvages. Comme ces pauvres infidèles sont errants et vagabonds dans leurs épaisses forêts pendant la plus grande partie de l'année, et qu'ils ne se réunissent qu'à certaines époques dans les postes qu'a établis la Compagnie de Marchands qui fait le commerce avec eux, les missionnaires qui travaillent à leur conversion devront avoir un établissement central pour de là faire des excursions chez ces infidèles et revenir ensuite travailler au salut des blancs. Sans cela ils seraient à ne rien faire une grande partie de l'année. Bytown offre pour le moment ce précieux avantage. En outre les revenus de cette petite ville, qui n'est en outre elle-même qu'une mission, car il n'y a pas une seule paroisse érigée dans ces lieux éloignés, suffiraient pour faire vivre plusieurs de vos Pères. Il y a encore un avantage précieux c'est que les missionnaires rendraient autant de services au diocèse de Montréal qu'à celui de Kingston qui est en grande souffrance. Car cette ville est située sur le côté sud de l'Ottawa qui appartient à Kingston, et tout le nord est de mon diocèse. Pour communiquer de l'un à l'autre, il n'y a qu'une traverse à faire, qui est très facile. Tout est néanmoins respectueusement soumis à votre sagesse et à l'esprit de Dieu qui vous dirige dans toutes vos voies <sup>36</sup>. »

Mais avant de jeter cette lettre à la poste, l'évêque manda près de lui le père Honorat. Il lui fit part de ses projets. De retour à Longueuil, le père en écrit aussitôt à Marseille :

« Monseigneur et bien-aimé Père.

« Je n'avais pas encore vu Monseigneur quand je vous ai écrit hier. C'est hier soir seulement que me trouvant à l'Évêché Sa Grandeur m'entretint de l'affaire de Baython[sic], des chantiers et des sauvages. Ce saint Prélat vous dit tout là-dessus. Il a bien voulu me lire sa lettre. Je n'ai pas encore causé de cette affaire avec nos Pères; aussi n'ai-je rien promis à Monseigneur. Comme cependant je pense que nous la trouverons tous à notre convenance et que tous verront dans cette proposition et dans cette marche de la Providence une protection nouvelle de Dieu sur

<sup>36</sup> Lettre de M<sup>sr</sup> Bourget à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 19 octobre 1843.



notre famille en lui procurant justement ce qu'il lui faut pour tendre vers la fin principale. Si Monseigneur le veut nous irons commencer cette année comme par essai. Mais nous ne concluons rien avant votre réponse l'affaire étant d'une si grande importance ».

Dans le même courrier, mais écrit quelques jours plus tard :

« . . . les Pères Telmon et Lagier qui probablement devront aller établir cette belle Mission de Bytown du moins provisoirement en attendant votre réponse. Tous nos Pères sont du même avis au sujet de cet établissement. Nous le regardons non seulement comme un nouveau témoignage de l'intérêt que nous portent le saint Évêque de Montréal et Monseigneur Phelan de Kingston, mais comme le plus intéressant établissement que l'on puisse jamais former dans ces contrées . . . Mais le plus intéressant c'est la position de cette ville pour les Missions sauvages et pour les chantiers, c'est-à-dire les Canadiens Français et les Irlandais que l'on pourra visiter les uns à une époque, les autres à une autre et auxquels on pourra faire tant de bien . . . En laissant cette affaire entre les mains de la Providence et de Monseigneur de Montréal elle réussira certainement le plus tôt qu'il y aura possibilité. Si vous entendiez ce saint évêque dans les communications avec nous, alors seulement vous pourriez comprendre tout le bien qu'il nous veut jusqu'à sacrifier du bien de son diocèse pour nous établir ailleurs et à faire les démarches pour cela. La proposition pour Bytown en est de suite une preuve et quand je lui ai parlé du petit nombre, de suite il m'a répondu : Eh bien! nous ferons moins ici <sup>37</sup>. »

Pendant que ces missives voguent vers leur destinataire, l'évêque de Montréal se tourne vers Kingston. Il écrit à monseigneur Phelan, le 21 octobre 1843 :

« Avant tout Bytown doit nous occuper. D'abord M<sup>r</sup> St-Germain <sup>38</sup> . . . définitivement il n'accepte pas cette importante mission qui lui était offerte. Soumettons-nous aux desseins de Dieu qui arrange toutes choses pour le plus grand bien. Cela fait, voyons comment nous pourrions pourvoir cette place importante, afin d'y continuer le bien qu'il a plu au Seigneur de vous y faire faire. Nous sommes ici d'avis, mon cha-

<sup>37</sup> Lettre du P. Honorat, O.M.I., à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 19 octobre 1843.

<sup>38</sup> D'où l'on voit qu'un premier moyen de pourvoir à la cure de Bytown avait été de l'offrir au curé de Saint-Laurent; et que les Oblats ne sont qu'un deuxième moyen.

pitre et moi, qu'il faudrait faire dans cette ville une résidence de Missionnaires Oblats qui desserviraient les Catholiques qui y sont établis et feraient en même temps des missions à droite et à gauche, tantôt dans le diocèse de Kingston, et tantôt dans celui de Montréal, et surtout qui visiteraient les chantiers dont les pressants besoins doivent exciter votre plus vive sollicitude. Pour commencer, il ne pourrait y avoir que deux Pères, et il faudrait que vous leur donnassiez un bon Prêtre Irlandais dont ils ne pourront pas se passer cette année. Le R. P. Honorat, à qui j'ai cru devoir en parler avant de vous écrire, pense que la chose est très fésable [sic], et que le Supérieur général, à qui j'en ai écrit? Maintenant. Monseigneur, qu'en pensez-vous? Car c'est à vous à juger de l'opportunité de cet établissement. Quoi qu'il en soit, il me faut rappeler ici M<sup>r</sup> Leclair prochainement <sup>39</sup>. »

Comme on le dirait aujourd'hui, la question est posée sur tous les fronts à la fois. La scène est des plus captivantes, dont les principaux personnages sont monseigneur Phelan et monseigneur de Mazenod; le premier, au point de vue canonique; le second, au point de vue religieux. Les Oblats, à Longueuil, attendent un mot, un signe, pour entrer en scène. Le grand animateur est monseigneur Bourget, et il ne chôme pas.

Le 28 octobre, dans une nouvelle lettre à monseigneur Phelan, il glisse, en guise de memento : « La saison qui avance doit vous forcer de terminer sans délai l'affaire de Bytown <sup>40</sup>. »

Nous n'avons pas malheureusement les lettres de monseigneur Phelan; il nous faut suivre ses réactions à travers la correspondance de l'évêque de Montréal. C'est relativement facile, car celui-ci mentionne toujours le point litigieux. Ainsi, le 11 novembre, il écrit :

« Votre Grandeur paraît souhaiter qu'un des Pères Oblats aille vous voir à Bytown pour régler finalement l'affaire de leur établissement dans cette ville. Rien de plus facile que d'accomplir là-dessus ses justes désirs. Je crois que le Père Telmon se rendra auprès d'elle vers la fin de ce mois, et y demeurera autant de temps qu'il sera nécessaire pour prendre connaissance de toutes les choses qu'il importe à ce bon Père de ne pas ignorer. Toutefois, V. G. voudra bien m'écrire si elle est encore

<sup>39</sup> *Lettres de M<sup>sr</sup> Bourget*, tome III, p. 211.

<sup>40</sup> *Lettres de M<sup>sr</sup> Bourget*, tome III, p. 226.

d'avis qu'un des R. P. Oblats aille s'aboucher avec elle et j'attendrai son dernier mot là-dessus <sup>41</sup>. »

Et le 28 novembre :

« Aussitôt après avoir reçu la vôtre du 20 du courant, je fis venir le Père Telmon qui a été nommé pour aller s'entendre avec vous au sujet de leur établissement à Bytown. Il s'est incontinent mis en frais de partir, mais la navigation était fermée. En conséquence il a remis son voyage aux premières neiges; car les chemins sont vraiment impraticables dans cette saison. Au reste, ce retard ne fera que donner du temps à V. G. et à ces bons Pères pour bien prendre leurs mesures, afin d'aller à coup sûr. Leur plan est de faire venir d'Europe un de leurs Pères Irlandais; car ils en ont déjà plusieurs dans leur Compagnie. L'on me dit que plusieurs de vos prêtres tentent sur Bytown. Je crois pourtant qu'ils verront sans peine les R. P. Oblats s'y établir pour de là aller au secours de toutes vos missions <sup>42</sup>. »

Voilà du nouveau : il est question d'un père irlandais, et les prêtres du diocèse tenteraient sur Bytown.

Tout cela est très normal, et devait tôt ou tard entrer en ligne de compte. Un ministère bilingue s'imposait à Bytown; car la population était en majorité irlandaise. Et que des prêtres diocésains aient eu les yeux sur Bytown, c'est aussi tout à fait dans l'ordre. Monseigneur Bourget croit que pour les faire désister, il suffira de leur montrer un profit général pour le diocèse. Ce sont là, en tout cas, les deux sources de soucis de l'administrateur.

Peut-être pour hâter une décision de Marseille, monseigneur de Montréal communique les progrès de l'affaire à monseigneur de Mazenod :

« Vous avez sans doute reçu ma lettre du 19 octobre dans laquelle je prends la liberté de vous suggérer de faire un établissement à Bytown. On attendra votre réponse avant de rien statuer définitivement sur ce projet qui est singulièrement goûté par vos pères, parce qu'il leur ouvre la porte des missions sauvages et les met à la portée de secourir nos gens de chantiers qui ont tant besoin de secours religieux . . . Le Père Tel-

<sup>41</sup> *Lettres de M<sup>gr</sup> Bourget*, tome III, p. 239.

<sup>42</sup> *Lettres de M<sup>gr</sup> Bourget*, tome III, p. 258.

mon . . . partira sous peu de jours pour Bytown, afin de s'y aboucher avec M<sup>sr</sup> de Carrha, coadjuteur et administrateur de Kingston, et de voir avec lui comment pourrait se faire l'établissement projeté, au cas que vous l'approuveriez. S'il a lieu il faudrait que vous m'envoyassiez sans délai un de vos Pères Irlandais pour travailler conjointement avec deux français à l'œuvre de la nouvelle fondation qui sera confiée m'a dit le bon P. Supérieur, au P. Telmon et au P. Lagier <sup>43</sup>. »

Se voyant destiné au nouvel établissement, le père Telmon en paraît un peu chiffonné. Il trouve des irrégularités dans les procédés, et s'en ouvre au supérieur général. Comme dans le cas de quelqu'un qui ne connaît pas exactement ce qui a été fait, sa lettre contient à peu près tout : des vérités, des inexactitudes, des suppositions, beaucoup de suppositions et des jugements téméraires.

En voici des extraits :

« Tout peut-être sera décidé à mon sujet le jour où cette lettre vous tombera dans les mains. D'un jour à l'autre votre réponse est attendue, et on la suppose si conforme à la proposition du nouvel établissement, que sans en rien savoir de plus, l'évêque et le supérieur m'ont destiné à la résidence et la paroisse de Bytown . . . C'était donc mon devoir, quoique je doutasse et doute encore de votre consentement, de me rendre à la volonté des supérieurs présents et me mettre en chemin. Je serais, de fait, parti il y a trois semaines si les glaces de l'Ottawa n'avaient fermé le passage aux vapeurs et si en plus de cela avant-hier les conseils sages et prudents de MM. Hudon et Prince à qui j'avais fait part de mes considérations et doutes ne m'avaient dissuadé <sup>44</sup>. »

Que viendraient faire ici *les conseils sages et prudents de MM. Hudon et Prince*? Les aurait-il bien compris ces conseils? Il nous arrive si souvent de donner à des conseils le sens qui convient à notre état d'esprit. Mais si le père a cité textuellement ce qu'on lui a dit, ces messieurs ne travaillaient pas dans son intérêt. De quel droit pouvait-on juger ainsi l'administrateur de Kingston : « L'évêque de Cara [sic], disaient ces messieurs, ne semble pas avoir un très grand désir de vous et il ne nous

<sup>43</sup> Lettre de M<sup>sr</sup> Bourget à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 15 décembre 1843.

<sup>44</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 20 décembre 1843.

semble pas que vous deviez partir avant de vous entendre sur des bases plus claires et plus solides <sup>45</sup>. »

« Voici toute l'affaire, continue la lettre : Monseigneur l'évêque de Montréal, nous ayant chargés des missions de l'Ottawa, voulait pourvoir au soutien des prêtres employés à l'instruction des Indiens de ces régions et des Canadiens qui travaillent à la coupe et au transport du bois. Le port de Bytown paraissait très propice à cette fin; il en écrit donc à l'évêque de Cara, coadjuteur de Kingston, et à la suite d'une correspondance de près de deux mois, vint l'acceptation. Tout fut traité et conclu entre les deux évêques; au point que le R. P. Honorat n'en avait pas même reçu la plus petite lettre de l'évêque de Cara, pas plus d'ailleurs que de son côté il avait écrit un seul mot. »

Voilà bien des demi-vérités étayées d'un jugement pour le moins prématuré; nous n'étions pas encore chargés des missions de l'Ottawa; L'acceptation n'était pas venue; et le père Honorat, sans avoir échangé la plus petite lettre, était tenu au courant des négociations par monseigneur Bourget.

Et le ton de la lettre monte avec l'impatience qui trépigne <sup>46</sup>.

Ce n'est pas la dernière fois que nous verrons de ces petites ébullitions. Mais nous croyons déjà que le Père Telmon était, dans l'occurrence, le seul Oblat en Canada qui pût faire réussir le projet de Bytown. Quand il sera sur les lieux, accablé de contrariétés, un mot de monseigneur de Mazenod et de monseigneur Bourget le relèvera, le fera tenir. Les Oblats lui devront, en définitive, leur établissement à Bytown.

Cependant, il faut le reconnaître, un vent de pusillanimité va remplir l'atmosphère. Le père Honorat, si ardent au début, le respirera et citera, lui aussi, le sentiment du grand vicaire Hudon. Ce monsieur avait-il entrepris de contrecarrer les projets de l'évêque? Dans sa lettre du 24 décembre, le supérieur de Longueuil s'excusera auprès de monseigneur de

<sup>45</sup> *Id.*, *ibid.*

<sup>46</sup> Ici, le cher père se pose une foule de questions: Pourquoi n'a-t-il [M<sup>sr</sup> Phelan] rien écrit au supérieur ni à moi? Pourquoi ne manifeste-t-il aucun ennui de mon retard occasionné par la saison? Pourquoi ne nous propose-t-il pas... Qui paiera les dépenses du voyage? Qui paiera les moqueries et les risées? Pourquoi le bon prélat [M<sup>sr</sup> Bourget]... A-t-on jamais envoyé... Je prévois la colère... Je n'ai pas agi à ma tête... Je ne me reproche rien... A quoi bon! quand...

Mazenod de ne pas avoir la même opinion que dans la lettre précédente <sup>47</sup>.

C'est que ce grand projet était tombé dans le domaine de la discussion générale, et chacun y allait de son contre-projet.

Dans cette dernière lettre, le père Honorat repasse — sur un ton plus calme, cependant — les mêmes inquiétudes que le père Telmon: c'est qu'elles viennent de la même source <sup>48</sup>. Il y a plusieurs diocèses qui flottent dans l'air.

<sup>47</sup> « J'arrive de Mission. J'apprends que Monsieur le Grand vicaire Hudon va partir pour l'Europe après-demain. Je vais donc prendre un moment pour écrire . . . Monsieur le Grand vicaire Hudon pourra vous parler de l'affaire de Bytown. J'en ai causé assez longuement avec lui. Il l'envisage à peu près comme nous l'envisageons nous-mêmes dans le moment. Soit dit en passant, ne vous étonnez pas quand on ne présente pas toujours dans une lettre absolument la même opinion qu'on a présentée dans la précédente. Ces lettres sont toujours à une assez grande distance l'une de l'autre. De plus les circonstances changent ici plus qu'ailleurs et tout est si nouveau dans ce pays et on est dans des positions si singulières que cela ne doit pas étonner . . . »

<sup>48</sup> « Le Père Telmon n'est pas parti pour Bytown. Avant d'entamer cette affaire nous sommes bien aise que Monseigneur Phelan nous ait écrit directement. L'affaire n'a encore été traitée qu'entre Monseigneur Phelan et Monseigneur de Montréal. Monseigneur de Montréal à qui j'ai communiqué cette pensée en causant longuement de cette affaire au retour . . . pense de même. Il est aussi d'avis maintenant que rien n'urge pour aller se présenter à Bytown. On risquerait d'avoir l'air de s'être présenté soi-même et puis on ne serait pas maintenant en mesure de fournir avec le Père Telmon l'autre Père d'absolue nécessité et qui doit être Irlandais d'origine pour contenter la partie principale de la population de cette ville . . . Quand on tient tant à Bytown il est vrai c'est pour de très fortes raisons cette ville étant déjà un centre et devant devenir ville épiscopale. Cependant même dans ce projet d'un nouvel évêché c'est quarante lieues plus haut, au poste des Al-lumettes, dans le diocèse actuellement de Montréal, qui serait le centre de ce nouveau diocèse. Là Monseigneur de Montréal a l'intention qu'on s'établisse dans le temps, on s'y établirait à beaucoup moins de frais, on y serait plus à la portée des sauvages même de ceux du diocèse de Québec, ce qui n'est pas une petite considération et serait la porte peut-être la plus sûre à nous ouvrir pour ce diocèse. Je me suis fait lire les passages des lettres de Monseigneur Phelan à Monseigneur de Montréal par rapport à cette affaire pour ce qui nous regarde. Ils sont assez formels il est vrai, mais on ne peut pas dire qu'ils sont chauds. Il faut vous dire que la première pensée ne vient pas de Monseigneur Phelan; mais de Monseigneur de Montréal en qui Monseigneur Phelan a une grande confiance et qui voudrait par là empêcher qu'on ne plaçât à Bytown un prêtre respectable d'ailleurs, mais que Monseigneur de Montréal prévoit être bien éloigné d'entrer dans ses vues. Monsieur Hudon pourra également vous dire les difficultés pour la construction de l'Eglise commencée, du presbytère à bâtir: il pourra vous parler de la position actuelle de l'Evêque Phelan envers l'evêque titulaire. Au moment de la première lettre de Monseigneur de Montréal les affaires entre ces deux prélats paraissaient prendre une meilleure tournure: aurions-nous un homme à mettre là pour ne pas se compromettre, se noyer même au milieu de toutes ces difficultés? . . . J'ai également causé longtemps de cette affaire avec Monsieur Prince. C'est ce bon Monsieur qui a été le premier de l'avis qu'on ne pense pas même à Bytown sans une demande expresse à nous adressée. Avant le départ de Monsieur Hudon ces deux dignes amis s'entretiendront pour nous de cette affaire avec Monseigneur. Dans ce moment je serai à Longueuil. Je pense que Monsieur Hudon vous portera l'opinion de Monseigneur bien modifiée, elle l'est déjà assez et à peu près semblable à la sienne qu'il vous exprimera également . . . » (Lettre du P. Honorat, O.M.I., à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 24 décembre 1843.)

A Montréal, comme à Kingston, il y a donc un parti de l'opposition. Monseigneur Bourget le sait, en connaît les chefs; et crânement soumet *leurs objections* au principal intéressé, monseigneur Phelan :

« C'est ma faute si le Père Telmon n'est pas maintenant à Bytown, car tout était arrangé pour qu'il fît route avec M<sup>r</sup> Lynch et M<sup>r</sup> Mc Inerney. N'ayant pas pensé à laisser à ce bon Père une lettre pour V. G. il n'a pas osé se rendre auprès de vous. Ce qui l'a surtout arrêté, c'est qu'on lui a dit que vous n'étiez pas très favorable à l'établissement des Oblats à Bytown; que vous ne vous prêtiez à ce projet que par complaisance pour moi. Il a donc cru devoir attendre de nouveaux ordres. Ces réflexions que l'on a faites ici sur vos dispositions envers ces bons Pères ne m'inquiètent pas. Néanmoins j'en prends l'occasion de vous ouvrir mon cœur, pour vous conjurer de ne pas craindre de me communiquer tout ce qui pourrait vous contrarier dans cette affaire. Je ne tiens nullement à ce qu'ils s'établissent à Bytown, car je ne manque pas de place à leur offrir dans le diocèse où il y a pour eux beaucoup plus d'ouvrage qu'ils ne pourront en faire, mais je n'envisage que le plus grand bien de nos deux diocèses; et je suis persuadé qu'ils n'auront pas résidé quelques années à Bytown qu'ils auront trouvé le moyen, en demandant du secours en Europe, de vous faire Collège, Couvent, maisons d'école. Ce qui tournerait à l'avantage de tous les habitants de l'Ottawa, qui sont privés de ces grands secours que la Religion prodigue ailleurs à ses enfants. En travaillant pour vos diocésains, vous voyez que je n'oublie pas les miens, et que même les petits services que je vous rends me seront rendus au centuple . . . Quoiqu'il en soit, je vous prie encore une fois de ne pas vous gêner. Si vous voyez trop d'inconvénients à effectuer le projet en question, veuillez bien m'en informer, car je prendrai d'autres mesures pour qu'il se réalise autrement. Si vous tenez à ce plan, je vous conseille d'écrire au P. Honorat pour lui manifester votre volonté expresse d'établir une maison de son Institut à Bytown, et pour le prier de vous envoyer quelqu'un de ses Pères qui voie sur les lieux avec vous ce qu'il aurait de mieux à faire pour cela <sup>49</sup> . . . »

Quel calme et quelle sérénité! Quel abandon et quelle humilité! Si tout le monde avait vu, comme voyait l'évêque, le seul bien des âmes et

<sup>49</sup> *Lettres de M<sup>gr</sup> Bourget*, tome III, p. 290.

la gloire de Dieu, la question se serait réglée avant que des esprits brouillons y pussent pérorer.

La vie continuait chez les pères, à Longueuil.

« Lundi, à deux heures, lisons-nous dans les *Mélanges Religieux* — c'était le Jour de l'an — les RR. PP. Telmon, Lagier et Léonard, sont venus recevoir de M<sup>sr</sup> de Montréal la mission ordinaire pour aller commencer, le même jour, à Lachine, les exercices de leur ordre <sup>50</sup>. » Cette mission a été clôturée le 21 janvier. « On y a établi la société de tempérance, et la congrégation des jeunes personnes, ainsi qu'une *association contre le blasphème* parmi les charretiers et les voyageurs <sup>51</sup>. »

Presque en même temps que monseigneur Bourget écrivait sa lettre du 29 décembre, à monseigneur Phelan, monseigneur de Mazenod, à Marseille, traçait ces quelques lignes si lourdes de conséquences pour toute la Congrégation. Ce sont elles qui vont ouvrir tous les chemins du monde à l'apostolat des Oblats :

« Évêché  
de  
Marseille

Marseille, le 4 janvier 1844.

« Faisant abstraction, mon cher Honorat, de tout ce qui pourrait nous contrister, je ne veux cette fois m'occuper que de sujets agréables et d'abord je vous souhaiterai une bonne et sainte année ainsi qu'à tous les pères et frères de votre communauté. Ces souhaits sont renouvelés des vœux que je fis pour vous tous le premier jour de cette année lorsqu'au saint autel je fis mention spéciale de chacun de vous.

« J'ai reçu votre lettre du 19 8<sup>bre</sup>, et je bénis Dieu de ce que vous m'y apprenez. Oh oui, je consens volontiers à ce que notre Congrégation s'occupe de la sanctification des chantiers et de la conversion des sauvages. Ainsi l'établissement de Bytown est parfaitement de mon goût; j'entre tout à fait dans les vues de votre saint Évêque qui se montre si généreux. Je m'en rapporte à lui pour vous suggérer les moyens de subsistance qui doivent être assurés aux missionnaires qui seront fixés dans cette résidence. Il faudrait y envoyer trois des nôtres plus un frère con-

<sup>50</sup> *Mélanges Religieux*, 5 janvier 1844.

<sup>51</sup> *Codex historicus* de Longueuil. Ne serait-ce pas là la première association contre le blasphème au pays?



vers. Quant au choix des sujets qui formeront cette communauté, il ne peut être que provisoire, j'aviserais plus tard à quelque chose de définitif, mais à présent, plusieurs intérêts de localité doivent être balancés, d'ailleurs je ne suis pas suffisamment informé sur le projet de Bytown. Je vous prie de ne pas différer de m'édifier dans les moindres détails. Vous comprenez que la coopération directe de Monseigneur de Kingston doit être clairement exprimée, c'est-à-dire que c'est ce prélat qui doit vous appeler et vous établir canoniquement comme l'a fait notre vénérable ami Monseigneur l'Évêque de Montréal. Si outre l'approbation générale pour évangéliser dans tout le diocèse, il vous donne une juridiction spéciale pour la ville de Bytown et que cette mission puisse être considérée comme une sorte de titre curial, vous auriez besoin d'une permission expresse de ma part que je vous accorde, le cas échéant. D'après ce que vous me dites je regarde cet établissement comme très important sous le rapport du bien qu'il présente à faire. Depuis le temps que vous êtes en Canada, il me semble que vous auriez tous pu apprendre assez d'anglais pour vous mettre en communication avec ceux qui ne parlent que cette langue . . . Je vous vois continuellement en contact avec des Anglais ou des Irlandais, ce n'est donc pas une chose à négliger . . .

« La mission de Bytown ne peut être considérée que comme une extension de celle de Montréal jusqu'aux arrangements définitifs qui seront pris quand nous nous serons entendus avec Monseigneur de Kingston; bien entendu que rien ne sera définitif qu'après que j'aurai été dans le cas de l'approuver <sup>52</sup>. . . »

C'en est fait! Que la question de Bytown se règle d'une façon ou d'une autre, les portes des missions sont ouvertes; les missionnaires y passeront pour encercler le monde, et plus rien ne les empêchera de se répandre dans les deux hémisphères.

Cette approbation du supérieur général n'arrivera à Montréal que dans le cours de février. En attendant, au Canada, se dessine lentement la solution du problème.

Au milieu des soucis que lui crée ce projet, monseigneur Phelan manœuvrait dans le sens de monseigneur de Montréal. Le 14 janvier 1844, il écrivait au père Honorat :

<sup>52</sup> Archives du Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa.

« En arrivant de la mission où j'ai été, j'ai trouvé votre très honorée faveur du 7 courant et je m'empresse de vous répondre pour vous informer que je me propose d'être moi-même à l'Original et Plantaginette [sic] le 23 du courant où j'espère rencontrer le Rév. Père Telmon. Si vous seriez capable de l'y envoyer pour ce temps-là . . . Je viens d'écrire à Monsieur Lefebvre, missionnaire à l'Original, pour l'informer de mon projet, comme il y a longtemps qu'il me prie d'y aller. On va commencer les 40 heures à l'Original le 22, et si le bon Père pourrait s'y rendre, il pourra donner un coup de main pour bien faire faire les exercices. Et en cas qu'il arrive là avant moi, je lui donne par ces présentes la juridiction et les facultés nécessaires pour cette œuvre, en attendant mon arrivée <sup>53</sup>. »

Puis, posant nettement le problème qui est la cause principale de l'opposition à Bytown, il continuait :

« Ah Rév. Père! Si vous voyiez l'activité et l'empressement qu'ont ces pauvres gens de me voir parmi eux, espérant par là d'avoir des prêtres qui leur feraient les instructions et leur donneraient les secours de la Religion! Il nous faut des prêtres qui parlent l'anglais parmi ces gens, car il y a peu de Canadiens dans ces missions-ci, excepté à Bytown et à l'Original où il y a un certain nombre qui parlent français. Sans doute vous me pardonnerez les fautes que vous trouverez en français dans celle-ci <sup>54</sup>. »

C'était l'appel qu'on attendait.

Le père Telmon, qui donnait la mission à Lachine, devait être de retour à Longueuil le soir du 21 janvier <sup>55</sup>. Il aura tout juste le temps

<sup>53</sup> Lettre de M<sup>sr</sup> Phelan au P. Honorat, Archives du Scolasticat.

<sup>54</sup> *Id.*, *ibid.*

<sup>55</sup> La mission de 1844 s'est donnée dans la vieille église de Lachine. Les missionnaires ne se doutaient pas alors que vingt-deux ans plus tard, le 24 mai 1866, cette église, sa sacristie et son vieux presbytère, deviendraient le noviciat de leur Congrégation. sous le vocable de Notre-Dame des Anges (*Missions des O.M.I.*, 1868, pp. 40-43).

Cet endroit pittoresque est imprégné d'histoire. C'est une parcelle de la concession faite en 1667 par les Messieurs de Saint-Sulpice à Robert Cavalier de La Salle, sur les rives du lac Saint-Louis, dites Côte Saint-Sulpice, où se trouvent aujourd'hui la cité de Lachine et la municipalité de Ville La Salle. A deux milles en aval des rapides de Lachine, au bas du rétrécissement où le fleuve va s'étendre dans les charmes du lac Saint-Louis, fut érigé, de 1669 à 1671, le fort de Lachine, devenu dans la suite le fort Remy, après l'arrivée du premier curé résident, messire Pierre Remy (1680-1706). Cette partie de la seigneurie appartenait alors à Jean Milot.

Dans l'enceinte de la palissade, les Sulpiciens avaient construit la première église en bois (1676) ; elle fut placée sous le patronage des saints Anges. Vingt-cinq ans plus

de refaire ses malles pour entreprendre enfin le voyage qui devait le conduire à Bytown.

On sait peu de choses de la rencontre à l'Original, ni quand et comment se fit la dernière étape du voyage.

Comme les Quarante-Heures, commencées le 22, devaient se clôturer le 24, il est probable que les deux voyageurs se rendirent à Plantagenet le jour même « pour remettre les choses qui ne vont pas bien », et de là continuer, de manière à se trouver à Bytown dans la journée du 25 janvier <sup>56</sup>.

Dès le 27, le père Telmon écrivait à monseigneur Bourget et au père Honorat.

Au premier, il disait : « C'est à l'Original que j'ai rencontré M<sup>sr</sup> Phelan . . . J'ai pris note de toutes les observations de Monseigneur <sup>57</sup>. »

Nous n'avons pas la lettre qu'il écrivit à Longueuil, mais le père Honorat en rendait compte à monseigneur de Mazenod. Le supérieur des Oblats venait d'écrire à Marseille, le 30 janvier :

tard, 1701, le curé Remy éleva un nouveau temple de pierre, qui devait servir au culte jusqu'en 1865. C'est autour de cette église que s'est groupée pendant près de deux siècles toute la population de l'extrémité sud de l'île de Montréal. La construction du canal de Lachine (1821-1824) déplaça le centre de l'activité et attira vers l'ouest les ouvriers et leurs familles. Il arriva donc que vers 1850, l'église — devenue trop étroite d'ailleurs — se trouvait tout à fait en dehors d'un nouveau Lachine.

En 1865, monsieur l'abbé Nazaire Piché terminait la troisième église, « à la tête du canal », sur le site actuel des dépendances paroissiales. Le vieux sanctuaire du fort Remy devint la propriété des Oblats, qui y installèrent leur noviciat. Celui qui a pensé de le baptiser du beau nom de Notre-Dame des Anges a fait preuve de goût et d'un sens délicat de l'histoire. Elle est riche l'histoire du vieux fort Remy. En 1686, Marguerite Bourgeois y ouvrit une école dans l'ancien presbytère. Les palissades en bois durent céder devant la fureur des Iroquois dans le massacre de 1689. Enfin les Sœurs de Sainte-Anne, nouvellement installées à Lachine (1864), eurent juste le temps d'y faire leur première profession religieuse, le 22 août 1865. C'est dommage pour l'histoire qu'on n'ait pas eu l'idée de conserver toujours une telle relique; elle fut rasée en 1869. Il fallait de l'espace; c'était l'excuse, dans le temps. Il nous reste sa pierre qui fut intercalée dans les murs élargis d'une construction nouvelle. Les novices Oblats ont quitté Notre-Dame des Anges pour Richelieu en 1942. Le vieil établissement demeure affecté aux retraites fermées (LE JEUNE, O.M.I., *Dict. gén. du Canada*; Sœur MARIE-ROLLANDE, S.S.A., *Mère Marie-Jeanne-de-Chantal*, Collection Sainte-Anne, Lachine, 1944).

<sup>56</sup> Nous adoptons la date du 23 janvier comme celle du départ du père Telmon en dépit du *Codex* de Longueuil et des *Notices nécrologiques*, qui mentionnent le 28. Les deux documents ont la même valeur, l'un n'augmente pas l'autorité de l'autre; le *Codex* ayant servi à la *Notice*. Une étude générale du *Codex* nous fait voir que les faits n'y sont pas rapportés au jour le jour, à la date précise de leur effectuation. D'ailleurs le père Honorat n'aurait pas écrit, le 30 janvier: « Le Père Telmon est monté il y a quelques jours », si le Père n'était parti que la veille, ou à peu près.

<sup>57</sup> ALEXIS, O.M.Cap., *op. cit.*, vol. I, p. 178. Il y a une coquille ou un lapsus calami dans la citation de l'auteur. Nous y lisons: « C'est le 7 janvier . . . » Comment la rencontre aurait-elle pu se faire le 7, quand monseigneur Phelan écrivait au père Honorat, le 14, de lui envoyer le père Telmon le 23? C'est évidemment le 27 qu'il faut lire; l'enchaînement des faits le demande.

« L'affaire de Bytown sur laquelle Monseigneur de Montréal vous a écrit . . . s'est toujours poussée depuis. Nous avons temporisé tant que nous avons pu; mais les Évêques ont tant sollicité et l'affaire, tout bien pesé, paraîtrait si belle pour l'avenir si nous avions les moyens de l'entreprendre qu'il a fallu, en attendant vos ordres, aller un sur la demande réitérée, pour voir toutes choses sur les lieux et commencer à travailler un peu sans cependant rien promettre. C'est le Père Telmon qui est monté seul pour le moment il n'y a que quelques jours. Je ne puis rien vous dire de plus là-dessus jusqu'à de plus amples renseignements. »

Et le 2 février, il continuait :

« Je reçois à l'instant de ses nouvelles de Bytown. Il ne peut rien me dire encore de précis. L'Évêque qui nous a sollicités l'a vu arriver avec beaucoup de plaisir . . . On voit d'ailleurs qu'il s'attachera à cette œuvre; et il est très capable de la conduire. »

Le dimanche 28 janvier 1844, le père Telmon prenait contact avec ses paroissiens. Le lendemain, comme en font foi les registres, il bénissait deux mariages, et le 31, il faisait son premier baptême.

Ainsi s'inaugurait à Bytown un ministère qui devait avoir des répercussions dans tout le vaste bassin de la rivière Ottawa, et se continuer encore au bout de cent ans.

(à suivre)

Henri MORISSEAU, o. m. i.

---

# Napoléon au Brésil

---

Les Canadiens seront peut-être surpris, ou encore déçus, en apprenant qu'ils auraient bien pu n'être jamais Canadiens ni même Américains, mais bel et bien Français.

Tout en respectant l'histoire et ses conséquences, en acceptant la Cession de 1760-1763, il est cependant facile, en jetant un coup d'œil sur les archives, de s'imaginer que le tricolore pourrait peut-être flotter aujourd'hui sur le Nouveau Monde.

Il n'aurait fallu, en effet, qu'un peu de chance, de la bonne volonté, des circonstances historiques et politiques différentes, et, en un mot que ce qui est n'ait pas été ce qu'il fut. Il suffisait que l'empereur des Français, Napoléon Bonaparte, acceptant l'invitation de ses lieutenants réfugiés en Amérique, vînt fonder à Recife une réplique du premier Empire adaptée à la mode américaine.

Les archives brésiliennes révèlent aujourd'hui un autre de leurs trésors. Après des fouilles consciencieuses effectuées à Rio de Janeiro, à Recife et à Washington, il devient évident qu'un complot sérieux a déjà existé, en terre brésilienne, pour soustraire Napoléon Bonaparte à la garde anglaise et l'amener en terre américaine, reconstituer l'Empire qui survivait toujours dans la mémoire des Grognards.

A la lumière d'études récentes, il apparaît qu'en l'an de grâce 1817, au mois de mars, une sérieuse tentative eut lieu, qui devait amener Napoléon sur notre continent.

On se rappelle en effet que plusieurs des fidèles lieutenants de Napoléon avaient trouvé refuge en Amérique; la plupart d'entre eux apportant pour seul bagage les souvenirs d'une gloire passée, et une renommée qui s'étendait sur deux continents. Ils s'accommodaient assez mal de cette « demi-solde » imposée aux vaincus de 1815. Habités à l'action, rompus aux guerres impériales de conquête, la défaite ne pouvait leur

paraître que temporaire. Aussi, s'empressèrent-ils de regrouper leurs forces, de réorganiser leurs cadres tant bien que mal, pour se lancer à la libération du demi-dieu, dont le petit chapeau jetait encore son ombre, des Pyramides à Moscou.

Il convient de signaler que trois fois déjà des tentatives avaient été faites pour rendre sa liberté à l'Empereur; la première, organisée dans le Golfe du Mexique par le flibustier Lafitte, considéré comme la terreur des Antilles et probablement un ancien officier des armées impériales, fut annihilée par un cyclone. La seconde n'eut pas plus de succès, quoique dirigée par Joseph Bonaparte et confiée au commodore Decature et au général Clauset. Dans une lettre à Bignon, Lakanal écrit que l'échec était dû « à la pusillanimité et à l'avarice de Joseph ». Plus tard Nicolas Girod, maire de la Nouvelle-Orléans, équipa un vaisseau, *La Séraphine*, qui devait aller chercher Napoléon à Sainte-Hélène. Octave Aubry écrit, dans *Sainte-Hélène*, que l'expédition était prête à partir quand on apprit la mort de Napoléon.

Au début de 1817, la jeune république de Pernambuco envoyait à Washington un chargé d'affaires qui avait pour mission d'obtenir la reconnaissance formelle de ce nouvel État brésilien. Ce diplomate, Antonio Gonçalves Cruz, connu sous le sobriquet de « Cabuga », devait aussi secrètement acheter des armes et des munitions destinées aux volontaires français qu'il enrôlerait en même temps, pour servir dans les troupes républicaines de la nouvelle Nation.

Sa mission était difficile, mais Cabuga s'en acquitta bien, car il exploitait la politique de James Monrø, qui devait devenir quelques années plus tard la norme de la politique étrangère américaine. Secrétaire d'État, James Monrø était prêt à favoriser la reconnaissance de l'indépendance chez certaines colonies espagnoles, afin que les métropoles européennes soient ensuite placées devant le fait accompli. Cabuga eut donc une mission fructueuse, et peu de temps ensuite le gouvernement américain nommait le citoyen Joseph Ray, comme consul à Recife, et facilitait à Cabuga l'achat, sur le marché de Baltimore d'armes et de munitions pour la république de Pernambuco.

Ayant accompli avec succès la première partie de sa mission, Cabuga put s'occuper de l'enrôlement des volontaires français. Mais cette

activité n'alla pas sans attirer les soupçons des représentants à Washington, de la France, Hyde De Neuville, et de la Grande-Bretagne, Charles Bagot. C'est avec anxiété que ces milieux constataient les manœuvres de Cabuga et des émigrés français, centralisés à Pernambuco, considéré comme le port le plus proche de l'île de Sainte-Hélène.

Le 29 juillet 1817, De Neuville dirigeait sur le Quai d'Orsay et à Charles Bagot un rapport confidentiel, mais très intéressant, qui mérite d'être reproduit en partie :

On affirme que Joseph Bonaparte nourrit depuis quelques mois, le projet d'arracher son frère de l'île de Sainte-Hélène. Un certain Général, nommé Ravel, sera le chef de l'expédition. Desnouettes est chargé de promouvoir l'achat d'un brick de 300 tonnes, armé de canons de 12 et ayant des machines spéciales pour la fabrication des balles inflammables. Les frères Lallemand doivent enrôler les officiers et engager l'équipage. Les officiers se dirigeront de Philadelphie vers New-York et Baltimore, pour ensuite se réunir à Annapolis, où se trouvent déjà Galabert, ex-colonel du 90<sup>e</sup> régiment de ligne, et Adolphe Pontécoulant, neveu de Grouchy. Le Colonel Latapie est rendu déjà à Pernambuco avec 32 hommes. Le point de réunion de cette expédition, c'est l'île de Fernando Noronha, située à deux cents milles de la côte du Brésil. Là, se doivent réunir les officiers français de Bonaparte, au nombre d'environ quatre-vingt-sept, cent officiers américains, deux bricks et un navire armé par lord Cochrane, ayant à son bord huit cents marins et deux ou trois cents officiers. Ces forces réunies doivent marcher sur Sainte-Hélène, se débarrasser du bateau anglais qui patrouille les environs, en y mettant le feu et ensuite diriger trois attaques: une contre la capitale, l'autre à Sandy-Bay, et la troisième à Prosperous-Bay. La première sera à peine dissimulée et aura pour but d'attirer à cet endroit les troupes anglaises; le gros des forces expéditionnaires marchera vers la deuxième place désignée, et de là, se dirigera sur le fort situé au centre de l'île. Le reste qui forme le troisième corps des assaillants marchera vers la résidence de Bonaparte, afin de l'enlever en le mettant à bord du meilleur bateau à voiles, qui l'attend à Prosperous-Bay, et qui le débarquera aux États-Unis. Toutes ces dispositions furent discutées et adoptées d'après un plan de l'île, apporté à Joseph par Rousseau, domestique de Napoléon, et sur lequel on peut lire la signature suivante: NAPOLÉON BONAPARTE. Les initiés ne doutent pas du succès de ce plan et Bonaparte lui-même, en le remettant à Rousseau, lui a désigné les Généraux avec lesquels il pouvait compter.

A la lecture de ce rapport, Charles Bagot eut des doutes sur le bien-fondé de telles allégations, mais De Neuville revenant à la charge avec de nouveaux détails, Charles Bagot crut bon de prévenir son ministre à Londres, lord Castlereagh. Il est intéressant de noter ici l'attitude toute différente des deux diplomates devant la fuite éventuelle de Napoléon de Sainte-Hélène. Hyde De Neuville croyait à la possibilité d'un tel com-

plot, tant à cause de la haute classe et de la grande valeur militaire des conspirateurs, que de la popularité dont pouvait jouir encore l'illustre captif. Charles Bagot, lui, se disait d'abord que le service secret de son pays devait connaître ou imaginer un tel complot, et ensuite que son informateur de Neuville « peut être trompé . . . et qu'il a la tête un peu exaltée ».

Un autre diplomate, à Washington, ne laissait pas d'être inquiété par ce complot. C'était l'abbé Correia Serra, ministre du Portugal. Ses craintes n'étaient pas cependant du même ordre que celles de ses collègues, car il redoutait davantage les activités du représentant de la nouvelle république du Nord, le fameux libéral Cabugã. L'intention de l'abbé Serra était d'entraver les démarches de Cabugã auprès du Département d'État, mais celui-ci fidèle à sa politique d'aide aux mouvements libérateurs, ne prenait aucune mesure pour éviter, non seulement l'embarquement de matériel de guerre, mais aussi l'enrôlement des émigrés français qui voulaient servir la cause de la république éphémère.

L'abbé Serra, devant les fins de non-recevoir du gouvernement américain, décida de s'adresser à Rio de Janeiro. Mais déjà, la cour portugaise, établie à Rio avait découvert et mâté le complot révolutionnaire, et la république éphémère avait vécu. Fini le beau rêve des patriotes brésiliens et celui de Cabuga, qui vécut quelques années aux États-Unis avant de retourner au Brésil pour être nommé consul général de l'Empire brésilien auprès des États-Unis d'Amérique du Nord.

La conspiration bonapartiste en dépit de l'insuccès des patriotes de Pernambuco, continua sa marche, alors que les conspirateurs faisaient de Recife le centre de leurs activités secrètes.

À la fin de 1817 le navire américain *Parangon* jetait l'ancre dans le Rio Grande do Norte, à la Baie Formosa. À bord de ce brick arrivaient quatre émigrés français qui deviendront les principales figures de la conspiration destinée à préparer la fuite de Napoléon de Sainte-Hélène.

Ces quatre français étaient le comte de Pontécoulant, le colonel d'infanterie Latapie et les militaires Artong et Raulet, tous bons amis de Joseph Ray et de Cabuga.



Le comte de Pontécoulant débarqua à Rio Grande do Norte, tandis que le *Parangon* emportait ses trois camarades vers Paraiba. De Pontécoulant était le fils d'un grand homme d'État, pair de France. C'était un militaire de carrière, écrivain, musicien, et surtout aventurier. Héros des campagnes napoléoniennes, il ne pouvait oublier le sort fait à l'Empereur. Ne pouvant, comme plusieurs de ses compagnons, servir les Bourbons, il résolut de secourir Bonaparte.

Pontécoulant vient donc aux États-Unis, où il se lie d'amitié avec Cabuga, l'émissaire brésilien. Arrivé plus tard à Rio Grande do Norte, il est déçu d'apprendre l'échec de la révolution dans la république éphémère. Mais tout ceci ne change en rien la détermination du comte français qui s'abouche avec le secrétaire du gouvernement de cette province. Par l'intermédiaire de celui-ci il obtient un passe-port délivré « au botaniste de Pontécoulant ». Le comte avait imaginé ce truc, invoquant l'étude d'une plante rare, pour obtenir ses coudées franches en terre brésilienne. C'est ainsi que ses « études » l'amènent jusqu'à Paraiba où il croyait que ses camarades avaient reçu un accueil aussi hospitalier que le sien à Natal.

Ironie du sort, le gouvernement de Paraiba avait une mentalité différente de celle du gouvernement de Rio Grande do Norte; informé par l'abbé Correia Serra, il n'eut rien de plus pressé que de faire jeter en prison Latapie, Artong et Raulet. Il les dirigea ensuite sous bonne garde vers Pernambuco, où le tribunal entendrait la cause au mérite.

Le général Luiz de Rego, gouverneur de Pernambuco ne trouva rien de suspect dans les documents des étrangers et ordonna leur remise en liberté, recommandant cependant au Procureur général et au ministre de la Police de les maintenir sous une surveillance constante. Cette situation de ses complices n'était pas de nature à donner à Pontécoulant une confiance exagérée; aussi, les quatre conspirateurs allèrent-ils conter leurs déboires à leur vieil ami le consul des États-Unis, monsieur Joseph Ray. Il offre de les loger chez lui et sa maison devient le quartier général des conspirateurs. L'abbé Serra avait l'œil ouvert et il prévint le gouvernement de Pernambuco qu'un *cutter* était en route pour le Brésil chargé d'armes et de munitions, tandis que de nouveaux conspirateurs français, venant des États-Unis, débarquaient sur la côte nord-est du

Brésil. A l'arrivée de ce vaisseau à la Baie Touros, l'équipage est capturé et les marchandises confisquées. Recife est ébranlé en apprenant la nouvelle conspiration. En même temps, et sans que l'on sut jamais pourquoi, il s'éleva entre les quatre conspirateurs un différend qui compromit le succès de l'entreprise. Le colonel Latapie, peut-être un peu déçu de l'attitude de Pontécoulant et de Raullet, se querella avec eux et tenta de partir. Pour une raison que nous ne connaissons pas, Latapie fit au gouverneur de Pernambuco une déclaration que Ferreira de Costa reproduisit dans un article de la *Revue du monde latin*, à Paris en 1886, et où nous apprenons que le colonel dévoilait les origines et le processus de la conspiration. Le général Rego décida de faire embarquer Latapie et Ar-tong pour Rio de Janeiro où ils pourraient formuler des accusations contre leurs complices. On n'entendit plus jamais parler d'eux.

\* \* \*

Entretemps, quelque part en pays étranger, lord Keith, au nom des ministres anglais annonçait à Napoléon le sort qui lui était réservé.

Comme il peut être convenable au Général Bonaparte d'apprendre, sans un plus long délai, les intentions du Gouvernement britannique à son égard, votre Seigneurie lui communiquera l'information suivante:

Il serait peu consistant, avec nos devoirs envers notre pays et les Alliés de Sa Majesté, si le Général Bonaparte conservait le moyen ou l'occasion de troubler de nouveau la paix de l'Europe . . . L'île de Sainte-Hélène a été choisie pour sa future résidence . . . On permet au Général Bonaparte de choisir parmi les personnes qui l'ont accompagné en Angleterre . . .

Napoléon, en recevant officiellement cette communication, ne fut pas surpris: il fut consterné. Cette résolution ne répondait pas à l'attitude qu'il avait adoptée de se rendre en Angleterre comme un hôte et non en prisonnier. Il envoya à Lord Keith une protestation où il manifestait tout son dégoût pour une telle attitude.

Rien ne devait cependant changer la décision des autorités anglaises, et le 10 août 1815, Napoléon Bonaparte, Empereur des Français, sur le pont du *Northumberland*, jetait un dernier regard sur la côte de France, pays qu'il avait aimé et qu'il ne reverrait plus. Sur cette odyssée, nous nous contenterons de citer un passage de LasCases, fidèle compagnon de l'Empereur :

En moins de dix semaines, l'Empereur avait abdiqué son trône; il s'était remis entre les mains des Anglais; il se trouvait jeté sur un roc au milieu du vaste océan. Certes, c'est une échelle peu commune pour mesurer les chances de la fortune, les forces de l'âme! Toutefois l'histoire jugera avec plus d'avantage que nous ces trois grandes circonstances: elle aura à se prononcer sur un horizon entièrement dégagé; nous, nous n'aurons été que dans les nuages.

\* \* \*

Au Brésil, les conspirateurs, même divisés et menacés de représailles n'en continuaient pas moins leur mystérieux travail. Il est évident qu'avec le départ de Latapie et Artong pour Rio, après leurs déclarations compromettantes, Pontécoulant et Raulet sentaient leur situation se compliquer davantage chaque jour. L'arraisonnement du « cutter américain » dans la Baie Touros donna lieu à de nombreuses déclarations de la part de l'équipage prisonnier. Un nègre américain, en particulier, rendit un témoignage fantaisiste, où il était question d'une frégate américaine partie à destination du Brésil pour exiger des réparations à une insulte faite au drapeau américain, et aussi pour se joindre ensuite aux révolutionnaires de Pernambuco. On y disait aussi que le consul Ray déclarait qu'il serait facile de favoriser l'indépendance du Brésil, parce que le gouvernement de Rio de Janeiro resterait réduit à l'inaction devant une intervention armée des États-Unis et la neutralité absolue de l'Angleterre.

De Pontécoulant et Raulet se voyant menacés d'emprisonnement ne crurent mieux faire que de partir pour Rio Grande do Norte. Le gouverneur de Natal répondit à leur confiance. Il refusa de les remettre au gouverneur général de Pernambuco, et de les emprisonner. Il empêcha même des intéressés de témoigner contre les Français.

Le président du tribunal, blessé dans son autorité et dans sa dignité envoie un long rapport à la cour de Rio de Janeiro, accusant le gouverneur de Rio Grande do Norte de collaboration avec les conspirateurs brésiliens et français, et demandant sa destitution. Le gouverneur général ne fut pas inquiété et il continua de protéger ses amis.

Un autre fois, un vaisseau américain, le *Pinguin*, laisse sur la côte brésilienne des matelots qui se disent naufragés et continue vers la Baie Todos os Santos, apparemment sous les ordres de Cabuga, pour débarquer une cargaison considérable de munitions. Le gouvernement brési-

lien fit enquête, ordonna des perquisitions chez le consul Joseph Ray, qui était protégé par son immunité diplomatique, mais rabattit sa justice policière sur le secrétaire du consul, Flemming Holdt. Celui-ci déclara ce qu'il connaissait du complot et fut jeté en prison.

C'est à cette époque que le gouverneur de Pernambuco obtint une petite vengeance contre son collègue de Rio Grande do Norte. En effet, et par des moyens encore inconnus, il fit emprisonner Raulet et décida ainsi pour toujours de son sort comme conspirateur. Raulet prit ainsi un repos forcé et plus tard son esprit le porta à d'autres aventures qui le conduisirent à Buenos Ayres, où il s'engagea dans l'armée révolutionnaire, au Chili et au Pérou; il se battit sous les ordres de Bolivar et San Martin. Le général Miller nous a rapporté les exploits du conspirateur bonapartiste devenu libertador. Raulet s'éprit ensuite follement d'une belle péruvienne, et c'est là que finit sa carrière militaire.

Encore une fois, l'arrivée d'un vaisseau, *Les Trois Frères*, un brick français, allait troubler la quiétude des autorités loyalistes du Nord brésilien. Ce vaisseau, qui venait en réalité alimenter et la caisse et les espoirs des conspirateurs devint par la suite la cause de leur échec final. Gustave de Courcy, historien du bord, fit des déclarations telles, que le complot fut éventé et les conspirateurs dispersés.

Dans une étude publiée sous le titre *L'évasion de l'Aigle et les Lions du Nord*, Elysio de Carvalho cite, puisées dans des documents secrets des Archives nationales de Rio de Janeiro, les déclarations de De Courcy :

En France, on attendait un mouvement révolutionnaire au Brésil; plusieurs bonapartistes cherchaient à s'embarquer pour le Brésil.

Le gouverneur de Cearâ, comme c'était son devoir, remit le cas au tribunal de Recife, fatigué lui aussi de prendre des mesures contre les bonapartistes. Le tribunal de Recife, considérant son incompetence à juger dans cette affaire, renvoya le procès à Rio de Janeiro. La cour, selon Ferreira da Costa, remit le cas du *Trois Frères* entre les mains des autorités de la police de Rio de Janeiro, qui « ordonna le retour en Europe de tous les émigrés français, sur le territoire du royaume du Portugal; ce qui s'effectua assez rapidement ».

Le tribunal de Recife, bien qu'indirectement, en collaboration avec la police de Rio, mettait le point final à la conspiration bonapartiste.

\* \* \*

Louis Adolphe Le Doulcet, comte de Pontécoulant, retourna en France où il participa encore à quelques guerres de révolutions, entre autres lors de la lutte pour l'indépendance de la Belgique, en 1830. Il écrivit des livres sur la musique, et lui, ancien militaire, « médecin et botaniste » en Amérique, révolutionnaire partout, mourut paisiblement au village de Bois-Colombe, près de Paris en 1882.

Avant de terminer, il serait intéressant de savoir si Napoléon était au courant de ces différents projets d'évasion, et dans l'affirmative, ce qu'il en pensait. D'après Ferreira da Costa, l'Empereur était d'accord avec les conspirateurs de Pernambuco, ayant même établi le plan détaillé de son évasion. D'autre part, Balmain rapporte que, lorsque l'on signala à Napoléon les menées conspiratrices de Pontécoulant et de Latapie, l'Empereur répondit :

C'est un cas que l'on a inventé pour justifier les méchancetés de Sir Hudson Lowe.

De son côté, lord Rosebery rapporte dans son livre, *Napoléon, la dernière phase*, que l'Empereur ne croyait ni à la possibilité ni à la nécessité de son évasion :

Je ne resterais pas six mois en Amérique sans être assassiné par les sicaires du Comte d'Artois. Voyez bien ce qui est arrivé à l'île d'Elbe . . . en outre, il faut toujours obéir au destin. Tout est écrit là-haut. Seulement mon martyr peut restituer la couronne à ma dynastie. Je ne vois en Amérique que l'assassinat et l'oubli. Je préfère Sainte-Hélène.

Nous laissons au sens historique de chacun le soin d'imaginer ce qu'il serait advenu des Amériques et du monde, si l'Empereur des Français était venu à Recife, proclamé Général Suprême des Amériques. De toute façon, sa mort devait arriver le 5 mai 1821.

Fernando de MURTINHO-BRAGA,

secrétaire de l'Ambassade du Brésil,

Marcel ROUSSIN,

professeur à l'École des Sciences politiques.

# Musique et liturgie \*

---

Le titre de cette causerie ne laisse aucun mystère sur le sujet dont elle va traiter. Il s'agit de musique d'église qui est essentiellement liturgique. Née avec la liturgie, elle s'est développée parallèlement à elle. C'est mon intention d'exposer d'abord les sources liturgiques de la musique sacrée, puis le rôle liturgique du chantre, qu'il se nomme soliste, schola ou peuple, et enfin vous entretenir de l'art véritable que constitue la musique grégorienne, musique liturgique par excellence.

## I. — FONDEMENT LITURGIQUE DE LA MUSIQUE SACRÉE.

Les Grecs païens de l'antiquité possédaient des liturgies civiles. Étymologiquement, le mot liturgie signifie travail, œuvre, fonction, ministère public. Service public dont les citoyens se chargeaient, de gré ou de force, et à leurs frais, pour l'organisation de l'armée, de la marine, des jeux, des représentations dramatiques, des danses ou même des solennités religieuses.

L'Église reprend ce concept de liturgie et l'applique, dans une acception toute nouvelle et exclusive, au culte public et officiel qu'elle rend à Dieu.

De par l'Incarnation, le Christ est l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes. Comme tel, c'est à lui qu'il appartient d'inaugurer la fonction liturgique. En sa qualité de grand-prêtre de la liturgie nouvelle, il jettera les bases du culte extérieur de l'Église. Il lui assignera une double fin: glorifier Dieu et sanctifier les hommes. Une triple liturgie naîtra: sacrificielle, sacramentelle, laudative; toutes trois centrées sur la messe, toutes trois émanant de l'autel et y conduisant. En effet, il n'y aurait eu ni

\* Causerie prononcée le 22 novembre 1943, au Cercle universitaire de Montréal, lors du dîner-causerie du 22 novembre 1943, sous les auspices de la Schola Cantorum de cette ville, pour commémorer le quarantième anniversaire du *Motu Proprio* de Pie X.

liturgie sacramentelle, ni liturgie laudative si le Christ n'avait inventé la liturgie du sacrifice.

C'était le rôle de l'Église de continuer sa mission liturgique. Désormais, elle assume la charge d'assurer le service des relations officielles entre Dieu et l'homme. Mais l'Église, c'est nous tous, c'est tout le corps mystique, rassemblé de nouveau, groupé autour de son Chef, greffé sur le Christ, auteur et ministre suprême de la fonction liturgique. Nous tous, tous prêtres à un certain degré, prêtres dans le Christ, par le Christ et avec le Christ, nous tous avons une part dans la sainte liturgie. Car, elle n'est pas qu'un spectacle, elle est une œuvre vécue, elle est un drame dont tous les hommes, créatures de Dieu, sont les acteurs. Dès lors, c'est à nous tous qu'il incombe ce ministère public de la liturgie, l'*Opus Dei*, l'œuvre de Dieu, comme disait le moyen âge.

Le culte liturgique comporte des rites, des paroles, des actes, des attitudes, des gestes, de la musique. Seule cette dernière est, pour le moment, en cause.

Héritière et continuatrice de la Synagogue, l'Église se devait d'organiser un culte qui ne le cédât en rien aux splendeurs du Temple de Jérusalem. Dix siècles avant le Christ, David, roi et prophète, avait réglé un service religieux sans précédent. Vingt-quatre classes de musiciens, sous la direction de trois chefs de chœur; deux cent quatre-vingt-huit *maestri*, musiciens choisis parmi quatre mille chantres, sans compter les instrumentistes, exécutaient la louange divine, dans le seul Temple de Jérusalem.

Ces chantres, qui faisaient d'abord partie des écoles prophétiques — dans le langage biblique, les mots prophètes, musiciens et chantres sont souvent confondus — furent plus tard définitivement rattachés à l'ordre des lévites. Les lévites-chantres ne montaient à l'autel qu'à l'âge de vingt ans et après cinq ans d'exercice sous la direction de vieux maîtres.

A la naissance du Christ, tout le ciel et la terre sont mobilisés pour saluer la venue du Sauveur. Et c'est le chant qui annoncera au monde l'avènement du nouveau liturge. Saint Luc rapporte, en effet, dans son Évangile: « A l'ange se joignit une troupe de la milice céleste, louant Dieu et disant: Gloire dans les hauteurs à Dieu! Et, sur la terre paix aux hommes, objet de la bienveillance divine. »

Il y a là comme la première schola cantorum et le prototype de la liturgie musicale de l'Église. Une schola qui a son directeur, l'ange; des chantres, une multitude d'autres anges; un programme, la glorification de Dieu: « Gloire à Dieu dans les hauteurs »; la sanctification des hommes: « Paix aux hommes de bonne volonté ».

Par la suite, la liturgie chantée de l'Église ne se donnera point d'autre organisation et point d'autre programme.

Également, la première messe sur la terre, à la Cène, la veille de la mort du Rédempteur, sera encore pourvue de musique: *Hymno dicto*, dit l'évangéliste. C'est par le chant de l'hymne que se termine la célébration de la première messe, centre et point culminant de la liturgie.

Jésus-Christ, le prêtre et pontife suprême, le fondateur de la liturgie, a lui-même donné l'exemple du chant sacré: à Bethléem, où se chantent les premières matines; à Jérusalem, où fut chantée la première messe.

Il semble, selon la pensée d'Émile Mâle, que l'Église aurait pu se passer de la beauté matérielle, puisqu'elle apportait au monde une beauté d'un ordre tout différent, la vérité et un dogme immuable. Elle jugea autrement. Elle vit dans l'art un allié. L'homme n'est pas un pur esprit. Il doit être atteint par les sens. Toute beauté n'est-elle pas le cachet de Dieu et le pressentiment d'un monde supérieur? L'Église s'empare de la forme et de la couleur, des mots et des sons. Elle consacre l'Art qui prend des aspects nouveaux d'âge en âge, au point que l'art chrétien est comme l'histoire de la pensée chrétienne.

Les arts entreront au service de la liturgie. C'est à elle que reviendra de les centrer sur l'autel du sacrifice: architecture, sculpture, peinture, orfèvrerie, paramantique (ou art du vêtement), littérature, musique, archéologie, etc. Dans ce concours des arts, la musique tient une place prépondérante, presque la première, puisque les prototypes de la messe et du bréviaire sont la messe et le bréviaire chantés.

Près de la moitié de la liturgie sacrificielle, la messe, se compose de chant et la quasi-totalité de la liturgie laudative, l'office divin, se compose de musique vocale. Le chant n'est donc pas seulement un ornement, une partie accessoire, facultative: c'est une « partie intégrante de la solennelle liturgie ». C'est là l'expression même de Pie X, dans le « code juri-



dique de la musique sacrée » qu'est le *Motu Proprio* de 1903, publié quatre mois à peine après son accession au souverain pontificat.

Le *Motu Proprio* est avant tout un rappel de la convenance due au culte, une charte liturgique suivie d'une instruction spéciale sur la musique sacrée. « Il est nécessaire, écrivait le pape, de pourvoir tout d'abord à la sainteté et à la dignité du temple où se réunissent les fidèles pour recueillir cet esprit (chrétien) à sa première et indispensable source qui est la participation active aux Saints Mystères et à la prière publique et solennelle de l'Église. »

Fidèle à sa devise de tout restaurer et d' « instaurer dans le Christ », Pie X fera consister la réforme du chant ecclésiastique dans le retour à l'usage et à la tradition primitive. Le pape reprenait à sa façon le mot de Charlemagne: *Revertimini vos ad fontes sancti Gregorii* . . . « Retournez aux sources de saint Grégoire, car il est manifeste que vous avez déformé la cantilène d'église. »

L'histoire est une éternelle recommenceuse. Rien n'est aussi vrai, même dans le domaine liturgique. Au cours des siècles, trois grandes réformes eurent lieu qui s'exercèrent tantôt sur les formules, tantôt sur les rites, tantôt sur la musique et, pour être plus véridique, pratiquement sur les trois choses à la fois. Ce fut la tâche de Grégoire I<sup>er</sup>, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, d'émonder le répertoire musical d'alors, de le réorganiser et d'uniformiser les formules liturgiques selon les traditions authentiques de l'Église romaine; ce fut la tâche de saint Pie V, au XVI<sup>e</sup> siècle, à l'époque du concile de Trente, et de ses successeurs, de refaire l'unification rituelle et de ramener aux formules du passé les mélodies, déformées depuis deux ou trois siècles; ce fut enfin la tâche de Pie X, au XX<sup>e</sup> siècle, de réclamer le retour aux traditions antiques de la prière et du chant.

## II. — LE CANTORAT, FONCTION LITURGIQUE.

Si le retour aux traditions antiques a été rendu possible pour les choses et est maintenant un fait accompli pour les mélodies grégoriennes, il n'en est pas de même pour les personnes qui sont chargées d'exécuter ces mélodies. Des faits, des abus, des progrès sont venus bouleverser à tout jamais l'économie primitive. Le chantre moderne ne peut guère continuer le rôle intégral du chantre de la prière antique. Mais l'esprit

qui animait le chantre de l'antiquité doit se retrouver chez le chantre contemporain.

Le chantre des premiers siècles chrétiens remplissait une fonction ecclésiastique. *Lector* et *cantor* — lecteur et chantre — sont des termes synonymes au IV<sup>e</sup> siècle. Or, depuis le III<sup>e</sup> siècle, le lectorat est l'un des quatre ordres mineurs. Le canon 15 du concile de Laodicée, tenu vers 380, prohibait à qui que ce fût de se mêler du chant liturgique, à l'exception des chantres reconnus comme tels, qui exécutent du haut de l'ambon, cette tribune élevée, faite de maçonnerie ou de bois, qu'on retrouve encore de nos jours dans les vieilles églises d'Europe et qui est l'ancêtre des chaires actuelles de nos prédicateurs. Le canon 23 du même concile énumère les chantres après les Lecteurs, tandis que le canon 10 du prétendu IV<sup>e</sup> concile de Carthage (assigné à l'an 398) les place après les portiers, un autre des ordres mineurs.

Cette assimilation du chantre au lecteur, sans distinction précise entre les clercs chargés d'une simple lecture modulée, comme le chant actuel de nos épîtres, et les clercs qui exécutaient des chants proprement dits, cette confusion du lectorat et du cantorat atteindra presque le VI<sup>e</sup> siècle. Le chantre participe donc à la hiérarchie ecclésiastique, tant en Orient qu'en Occident.

L'*Euchologion*, formulaire des ordinations du rite oriental, a conservé pour eux une formule d'installation étroitement unie à la charge du lecteur; de même, en Occident, le pontifical d'Egbert d'York leur réserve une spéciale bénédiction. Jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, les recueils liturgiques connaissent l'ordre spécial des chantres: ils en consignent le rite de l'ordination. Le pontifical romain contient toujours une formule de l'*ordination* d'un chantre. Sur le seul commandement du prêtre, y est-il dit (et le rite est également recommandé aux évêques), le psalmiste ou *cantor* peut recevoir la fonction d'exercer le chant: « Vois, lui dit le ministre, vois à ce que tu crois de cœur, tu le chantes par ta bouche; et ce que tu crois de cœur, confirme-le par ta conduite. » Dans le même texte existe aussi le rite de dégradation: « Parce que tu n'as pas cru de cœur, ni accompli par tes actes ce que ta bouche a chanté, nous t'écartons de la fonction de chanter dans l'Église de Dieu. »

On le voit, l'Église a toujours considéré le moindre des ordres mineurs, qui sont l'acheminement normal vers le sacerdoce, comme quelque chose de sérieux et de sacré.

Des saints et des martyrs n'ont pas manqué qui ont illustré la fonction du chantre. Tel ce jeune enfant africain, martyr inconnu, lit-on dans le martyrologe, qui eut la gorge transpercée, durant la persécution de Genséric, roi Arien, au moment où il allait chanter au pupitre, l'*Alleluia* pascal. Un autre saint, connu celui-là, Marcien, chantre que les hérétiques massacrèrent sous l'empire de Constance, serait le protecteur tout trouvé des chantres d'église. Il ne faudrait pas pourtant oublier les saints que la tradition chrétienne a élevés au rang de patrons de la musique: Jean le Baptiste, le Précurseur du Seigneur, qui était reconnu au temps de Gui d'Arezzo comme le patron du chant, parce que . . . à sa naissance, la voix fut rendue à son père Zacharie, qui se mit à chanter un cantique, le *Benedictus*; sans oublier encore saint Grégoire le Grand, patron spécial du chant liturgique à cause de la célèbre réforme grégorienne du VI<sup>e</sup> siècle; ni sainte Cécile, patronne surtout de la musique instrumentale, qui pendant les fêtes nuptiales, peu avant son martyre, « chantait dans son cœur pour le Seigneur ».

Mais, revenons à cette situation privilégiée des chantres de l'antiquité. Si les formules d'ordination du psalmiste se sont maintenues dans notre pontifical — formules dont on peut toujours valablement se servir et licitement, avec l'autorisation nécessaire, — l'Église en a singulièrement réduit la pratique, depuis de longs siècles déjà.

Il semble que dès le IV<sup>e</sup> siècle, l'ordre du cantorat commence à tomber en défaveur. Il se peut que le psalmiste — le *ψάλτης*, — le chantre, n'ait pas toujours manifesté dans sa vie la décence qui convenait à un clerc mineur. En fait, une école de chant, réservée surtout aux enfants, apparaît au IV<sup>e</sup> siècle, sous le pape Sylvestre (314-336). Un siècle plus tard, saint Léon le Grand étant pontife (440-461), une communauté monastique sise près la basilique Saint-Pierre, assume le service choral des heures canoniques.

C'est le berceau de la schola cantorum.

La schola groupait des diacres, des lecteurs, des moines et des enfants.

Un préchantre, plus cultivé que les autres, avait la charge de former ses frères dans l'art du chant ecclésiastique.

L'archidiacre — ou chef des diacres — avait de multiples attributions. Il avait la surveillance des cubiculaires, c'est-à-dire des enfants qu'on formait aux méthodes de la schola cantorum; il voyait à l'ordonnance pratique du chant et des cérémonies religieuses. Lui revenait encore, à lui ou à un simple diacre, de diriger le chant ou d'en donner le signal, voire d'exécuter certaines pièces du répertoire.

La Schola cantorum, comme on sait, possédait une place bien à part dans l'église, au centre de la nef, dans un rectangle plutôt long, dont l'espace était délimité par des plaques de marbre.

Au diacre ou soliste — qu'on désignait de différents noms: psaltiste, psalmiste, chantre (*cantor*), préchantre, annonceur du psaume, phonasque — étaient réservées les pièces les plus ardues, comme les répons-graduels et les traits. Le diacre passait, dans les assemblées liturgiques, pour un personnage considérable. Sa fonction exigeait des qualités particulières, la connaissance de la musique et la beauté de la voix.

Aussi, pour assurer la splendeur du culte, pour multiplier les belles voix, on en était arrivé à ordonner diacres des jeunes gens, uniquement à cause de leurs qualités artistiques, sans se préoccuper si plus tard ces hommes rempliraient avec honneur, ou simplement avec décence, la carrière ecclésiastique. Il semble que le choix n'ait pas toujours été heureux. Quelques-uns devenaient mondains dans leur manière de chanter, portaient des accoutrements peu conformes à leur profession et exhibaient par vanité une abondante chevelure.

Enfin . . . Grégoire vint. Saint Grégoire le Grand, premier du nom, fut élu pape en 590. Cinq ans plus tard, il tenait à Rome un synode liturgique qui réunissait vingt-trois évêques et trente-cinq prêtres. Au temps de son élévation au pontificat, Grégoire remplissait les fonctions d'archidiacre. Il avait pu constater *de visu* les défauts dans lesquels certains diacres-chantres étaient tombés. Aussi, sera-t-il pour eux d'une sévérité extrême: les diacres sont dépouillés de leur privilège de soliste, sauf pour le chant de l'Évangile aux messes solennelles; quant aux psaumes et autres chants, la charge sera remplie dorénavant par les sous-diacres, ou si la nécessité l'exige, par les autres ministres inférieurs, les clercs

minorés. La fonction du chantre demeure donc encore une attribution ecclésiastique.

Notons en passant que Grégoire réorganisa la Schola cantorum. Il lui assigna deux résidences, l'une à Saint-Pierre, l'autre au Latran. Un petit nombre d'ecclésiastiques et une trentaine d'enfants en formaient le cadre. Les enfants, choisis dans les écoles d'après leur aptitude vocale, recevaient l'enseignement complet: éducation religieuse, morale et littéraire. C'est là l'idée fondamentale des maîtrises qui se multiplieront dans tout l'Occident et qui constitueront, en France, jusqu'à la Révolution, les écoles officielles de musique. C'étaient en fait des conservatoires en miniature et le Conservatoire national de Paris, fondé en 1795 par Napoléon, n'a eu qu'à continuer et à amplifier l'œuvre et les traditions des maîtrises.

Pendant le moyen âge, deux ecclésiastiques se partageaient la besogne du chant choral: un préchantre (*præcentor*) qui avait l'autorité religieuse et qui voyait aux besoins matériels, et un sous-chantre (*succentor*) qui dirigeait effectivement la Schola. Ce dernier était assisté de quatre paraphonistes, ou chefs de chant, tous sous-diacres. Ces paraphonistes avaient surtout la charge des enfants des maîtrises.

Quand la musique polyphonique commencera à prédominer, on aura de plus en plus recours aux chantres laïques. Ce n'est qu'au siècle dernier cependant que la charge du chant liturgique sera presque exclusivement confiée au laïcat.

### III. — LA BELLE PART DES FIDÈLES.

À côté des chantres officiels — solistes ou lecteurs de la Schola —, à qui revenait d'office l'exécution du répertoire spécialisé, toute la masse du peuple fidèle participait, durant les âges de vie chrétienne intense, à la liturgie chantée.

Une idée chère à Pie X, idée exprimée dans le *Motu Proprio* de 1903 et redite tant de fois par la suite, fut le retour à cette belle part des fidèles, à la participation active dans la liturgie de l'Église et particulièrement dans le chant sacré.

L'Église primitive chantait, en effet.

On a dit de l'assemblée chrétienne des débuts du christianisme qu'elle n'était qu'une âme et un seul cœur. « Une voix, un cœur », dira saint

Augustin. L'Église primitive retentissait des *Amen*, des *Alleluia*, des Répons au prêtre et de toutes les acclamations liturgiques composées dans un style si populaire. Au témoignage de saint Jérôme, on aurait dit un tonnerre tombé du ciel quand, dans les églises de Rome, l'assemblée chrétienne faisait résonner l'*Amen*!

Le peuple aime le chant. La musique est, de tous les arts, le plus social et le plus populaire. Chez les Hébreux, chez les Grecs et tous les peuples de l'antiquité — et c'en est ainsi encore de nos jours, — l'absence de musique était toujours considérée comme un signe de deuil.

Le peuple se plaît à chanter, car il aime. *Cantare amantis est*, « le chant est le langage de l'amour », dit saint Augustin. Le peuple aime la beauté liturgique. La liturgie, c'est la théologie du peuple. Le peuple aime à exprimer sa croyance religieuse par le chant. Le témoignage des foules de Lourdes, des foules des congrès eucharistiques, des foules des missions paroissiales est irréfutable. Si le peuple ne chante pas davantage durant la liturgie solennelle de l'Église, c'est qu'on l'a déshabitué ou que le respect humain l'a gagné.

Parfois la ferveur de la prière sera accrue par le chant. « Il prie deux fois celui qui chante, » disait Augustin à sa communauté africaine. La musique qui « doit élever l'âme à Dieu . . . sert encore à prolonger les affections de l'âme ». « L'on chante, dit encore saint Thomas, tantôt pour soutenir un élan d'oraison, tantôt pour y suppléer. »

Le peuple aime les mélodies simples, à preuve notre folklore qui est l'accompagnement obligé des fêtes populaires. Tout un répertoire de mélodies simples s'offre à lui, à l'église. « Il y a plus de sentiment et on le sent davantage dans une mélodie, dans un unisson de voix que dans le plus puissant choral », note saint Thomas. Le chant de la foule ne peut guère dépasser les bornes d'une déclamation rythmée. Or, les deux tiers de l'office, la moitié du chant de la messe ont été conçus en style syllabique. L'Église a accepté la déformation de certaines mélodies primitives trop savantes, précisément afin d'adapter le répertoire aux capacités du peuple; les hymnes ont été rythmées comme des refrains populaires; les séquences sont une autre concession au goût de la foule.

Chanter à l'église, c'est donc la belle part des fidèles, c'est la mise en œuvre du double but de la liturgie: on glorifie Dieu, on travaille à sa sanctification et à celle de ses frères.

Le chant du peuple, c'est la négation de l'individualisme, de l'hérésie du moi. C'est l'agir par excellence de tout le corps mystique du Christ. C'est l'affirmation du sens social, c'est la fraternité de la grande famille chrétienne, c'est l'unification, l'égalité des hommes: tous à l'unisson des voix et des cœurs.

« Même le *κακόφωνος*, l'homme qui a une mauvaise voix, dit saint Augustin, doit chanter à l'église. » La participation des fidèles au chant liturgique n'est pas affaire de dilettantisme. C'est avec son cœur qu'on doit chanter, *corde non voce cantandum*. N'allons pas croire que l'Église, qui appelle tous les arts au service de la louange divine, rejette le concours des belles voix. Les parties compliquées de la messe et de l'office resteront toujours le fief de la Schola cantorum, des chantres spécialisés. Il restera toujours une part aux belles voix qui peuvent exercer, dans la liturgie, un apostolat singulièrement fécond.

Rappelons, avec le grand historien Godefroid Kurth, que la déperdition de la vie liturgique est une des causes prépondérantes de l'affaiblissement de la foi parmi les masses. Il faut donc rebâtir cet esprit liturgique. Puisque le chant est la moitié du culte, la moitié la plus vivante, la plus accessible au peuple, et pour lui, un moyen des plus efficaces de participer au culte, on devrait s'employer à redonner au peuple cette pratique ancienne.

« Quels morceaux devons-nous chanter pendant l'office? » demandait timidement un prêtre romain à Pie X. Et le pape de répondre avec sa douceur coutumière: « Mon fils, on ne chante pas *pendant* l'office; *on chante l'office*. »

Alors que dans les églises protestantes et juives s'esquisse un sérieux mouvement de rénovation liturgique — puisée disent les chefs dans le renouveau liturgique catholique amorcé par Pie X, en 1903, — alors que juifs et protestants conviennent que le grand facteur dynamique de la religion du XX<sup>e</sup> siècle est la piété corporative, serions-nous excusables de nous croiser les bras et d'assister passivement au succès de la Synagogue et des temples anglicans ou presbytériens?

« Nous ne faisons pas la révolution, nous la sommes », dit le chant jociste. « Plus de spectateurs muets », a dit Pie XI. « Tous ont la mission d'améliorer le monde », dit-il encore. On n'a plus le droit d'être

médiocre. Il faut faire œuvre dynamique. Le chant liturgique populaire est un apostolat direct, l'apostolat du prochain sur le prochain, c'est une province de l'Action catholique.

« Rien n'est fait s'il reste quelque chose à faire », écrivait le poète Lucain.

Il reste beaucoup à faire.

Cependant la réforme liturgique musicale a produit d'heureux résultats depuis quarante ans.

Pourtant, avec le temps et le travail, et la confiance aussi, elle devra s'avérer complète, totale, à fond.

*Si farà adagino, ma vi prometto che si farà*, « la chose se fera tout doucement, mais je vous promets qu'elle se fera », confiait à Camille Bellaigue le pape de la liturgie, Pie X.

#### IV. — LA MUSIQUE SACRÉE DOIT ÊTRE ARTISTIQUE.

Puisque la liturgie tout entière converge vers l'autel, qu'elle y rassemble tout le corps chrétien, qu'elle est misso-centrique et qu'elle commémore le plus grand drame, l'événement capital de l'histoire du genre humain, la Rédemption, il est de souveraine importance que le cadre liturgique emprunte l'expression la plus parfaite de la beauté.

L'Église, on l'a vu, a ouvert ses portes toutes grandes à l'art; partout et toujours, elle a exigé que les formes les plus stylisées, les matières les plus précieuses, les artistes les plus inspirés participassent à la louange commune du Créateur.

L'Église n'a pas fait exception pour le chant grégorien.

Reflétant la tradition de quinze siècles, Pie X écrivait dans le *Motu Proprio*: « La musique doit être un *art véritable*; il n'est pas possible, s'il en était autrement, qu'elle puisse avoir sur l'âme de qui l'écoute cette efficacité que l'Église avait en vue en lui donnant une place dans sa liturgie. »

Depuis le IV<sup>e</sup> jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, quand on parle de musique liturgique, on ne désigne pas autre chose que le chant. Point d'autre musique n'existe vraiment à l'église. Ce chant — qu'on le nomme musique, cantilène, chant (avec ou non l'épithète *ecclésiastique*), — s'entend toujours du chant grégorien. C'est le chant propre de l'Église de Rome, le chant spécialement composé par le christianisme pour accompagner et exprimer



la prière, le rite et le culte catholiques. Il connaîtra l'universalité vers le X<sup>e</sup> siècle.

Des artistes anonymes l'ont conçu, des hommes qui avaient la foi en Dieu et la foi en l'art; qui pratiquaient l'espérance, n'attendant rien du temps présent, mais dont la seule mission était de servir; qui aimaient le grand, le beau, le divin; ces obscurs artistes du moyen âge qui se souscrivaient « par la grâce de Dieu ceux qui manifestent aux hommes grossiers et illettrés les choses merveilleuses, faites par la vertu et en vertu de la sainte foi ».

Des artistes ont produit le chant grégorien qui « fut toujours considéré, écrit Pie X, comme le modèle suprême de la musique sacrée ».

Le chant grégorien n'apparaît pas tel, à tous et de prime abord. S'il faut une initiation préalable pour la compréhension des chefs-d'œuvre de la littérature, de l'art symphonique, des admirables mystères dramatiques du moyen âge et des arts statiques en général, autant faut-il une initiation à l'art grégorien.

Pour le peuple et pour ceux qui n'en font pas métier, des auditions toujours correctes, des exécutions toujours parfaites; pour les spécialistes, l'initiation aux techniques de composition grégorienne et au style d'interprétation, voilà qui dissiperait l'énigme et les préjugés et projetterait une lumière singulièrement vive sur l'art profond du chant grégorien.

Ils ne se sont pas trompés ces musiciens: Mozart, Bach, Gounod, Wagner, César Franck, Vincent d'Indy, Vierne, Dukas, Rossini, Respighi et Debussy (dans son impérissable *Pelléas et Mélisande*), tous ces compositeurs de génie qui ont admiré l'art subtil de la musique grégorienne et qui y ont puisé certains procédés de composition et parfois le meilleur de leurs inspirations.

Vincent d'Indy faisait jadis la démonstration concluante que le chant grégorien touche de bien près à la musique moderne et qu'il en est même l'ancêtre incontestable. Les principales formes musicales, symphoniques ou dramatiques, de notre art musical moderne se réduisant à la phrase isolée (comme dans l'*Hymne à la joie* de la IX<sup>e</sup> symphonie) et dont le germe se retrouve dans les antiennes grégoriennes; à la forme-lied dont la paternité est généralement attribuée à Bach ou Haydn et dont les *Alleluias* grégoriens sont l'ancêtre; à la forme-fugue qui dérive de l'art

palestrinien qui lui-même dérive du grégorien; à la forme-suite, comme dans Scarlatti et Rameau, et dont le prototype se retrouve dans certains introïts; à la forme-rondeau, illustrée par Couperin et Rameau et dont nos répons sont les équivalents; à la forme-variations, sans nombre dans le répertoire du piano et qu'on retrouve également à maintes reprises dans nos livres grégoriens. Seule la forme-sonate n'aurait point d'origine grégorienne.

Et s'il fallait ajouter des témoignages écrits: Mozart regrettait toutes ses œuvres devant la beauté d'une préface grégorienne; Gounod disait: « Je désire qu'on n'exécute à mes funérailles d'autre musique que celle du plain-chant »; Jean-Jacques Rousseau, musicologue et éducateur: « Il faut n'avoir, je ne dis pas aucune piété, mais je dis aucun goût, pour préférer dans les églises la musique au plain-chant »; Beethoven: « Pour composer de la vraie musique d'église, il faut consulter les vieux chants des monastères »; Luther, musicien et apostat: « Nous avons adopté la belle musique des Papes . . . Ce serait une honte qu'elle soit délaissée »; Joseph Bonnet, le célèbre organiste français, exigeant lors de son mariage à la Madeleine de Paris, le 4 janvier 1927, le seul chant grégorien; le juif Halévy enfin, ce compositeur d'un grand sentiment dramatique écrivait: « Comment les prêtres catholiques qui ont dans le chant grégorien la plus belle mélodie religieuse qui existe sur terre, admettent-ils dans leurs églises les pauvretés de notre musique moderne? Je donnerais toutes mes œuvres pour quelques mélodies grégoriennes. »

L'Église s'est montrée plus sympathique que ne l'était Halévy envers nos pauvretés modernes. L'Église est catholique, et partant parle et entend toutes les langues, tous les styles, toutes les formes de l'art. Elle a « béni impartialement le plein cintre comme l'ogive, le mur uni comme la dentelle de pierre, la voûte comme le plafond ». Elle admet à bon droit, à côté des mélismes grégoriens, la musique polyphonique, dont Palestrina est le prince, et la musique moderne conforme au canon de la beauté religieuse et liturgique.

L'Église a cependant établi des degrés dans les genres de musique sacrée. Les trois qualités essentielles de la musique liturgique — beauté, sainteté, universalité — se trouvent, selon le *Motu Proprio*, à un degré supérieur dans le chant grégorien, qui est musique imposée; à un degré

excellent dans la musique palestrinienne, qui est musique recommandée; à un degré suffisant dans certaines musiques modernes, qui sont musique autorisée.

Évidemment, il n'y a pas de place à l'église pour une musique mercenaire, pour l'imposture, la réclame: une telle musique n'est pas de l'art.

La sincérité dans l'art, les formes hiératiques et stylisées, telles qu'on les trouve à un degré éminent dans l'art grégorien, voilà ce que l'Église exige pour sa musique cultuelle.

\* \* \*

En terminant cette causerie sur les relations entre la liturgie et la musique d'église, je constate combien de questions sont demeurées intactes de celles qu'on aurait pu traiter. Du *Motu Proprio* de 1903, dont on fête le quarantième anniversaire, je n'aurai touché que l'un ou l'autre point: le fondement liturgique de la musique sacrée, la fonction liturgique du chantre, l'art de la forme grégorienne.

Quant à l'étude du texte liturgique, à la forme extérieure des compositions sacrées, à l'orgue et aux instruments, à l'étendue de la musique liturgique, aux moyens principaux d'opérer la réforme liturgico-musicale, tout autant de questions exposées dans le code musical de Pie X et qui mériteraient un traitement à part.

Combien je serais heureux si j'avais pu justifier le titre, *Musique et liturgie*; si j'avais pu rappeler que la musique liturgique est un art véritable et qu'elle doit être artistement exécutée; si enfin j'avais pu projeter devant vous l'éminente dignité du chantre d'église qui participe si intimement au sacrifice de l'autel.

Puisse-t-il, le chantre d'église — le soliste, la schola, le peuple, — le chantre qui exerce une fonction liturgique, dont le rôle est encore de faire rayonner l'art véritable et qui doit procurer la double fin de la liturgie, glorification de Dieu et sanctification des hommes, puisse-t-il mériter un jour l'éloge accordé au II<sup>e</sup> siècle à l'un de ses prédécesseurs, dont l'épître célèbre ainsi la valeur:

A la mémoire d'un homme chéri et estimé . . . Il s'est couvert d'honneur aux yeux de tous les hommes et parmi tout le peuple, charmant le troupeau du Dieu Très-Haut, et formant tous les fidèles au chant des psaumes sacrés et à la lecture des saints livres; dormant maintenant dans le lieu saint, sous la protection du Christ sans tache, il est allé demander au prince de l'existence la vie et sa place aux joyeux banquets dans la demeure céleste; après avoir accompli sur la terre, sans mériter de blâme, dix-huit années, il attend maintenant la gloire sans tache . . .

Alfred BERNIER, s. j.

---

# Respondeo: dicendum...

A JEAN DE STAVELOT

---

Cher Monsieur,

J'ai lu avec attention votre article *Sed Contra* . . . , paru dans le dernier numéro de la *Revue de l'Université d'Ottawa*<sup>1</sup>. Sur la *Philosophie dans l'Enseignement Secondaire en France* vous n'êtes pas de mon avis, et vous le dites clairement.

Comme je vous comprends! Tout jeune, vous avez entendu raconter les persécutions religieuses en France: vous saviez que là-bas les écoles officielles, neutres de nom, travaillaient à la déchristianisation du pays des ancêtres. Plus tard, étudiant en philosophie et en théologie, vos professeurs Oblats, vénérés et consultés par tous, simples fidèles, professionnels et hommes politiques, vous montrèrent le danger pour la foi dans ces philosophies modernes dont certains maîtres, parmi les plus illustres, enseignaient à la Sorbonne, et tenaient les leviers de commande de toute l'instruction publique en France. Quand enfin, vos études brillamment achevées, vos supérieurs vous envoient à Paris vous spécialiser en histoire de la philosophie, votre âme de jeune prêtre fut intimement froissée — vous me l'avez avoué plusieurs fois et vous le rappelez dans votre article — par certains préjugés, ignorances, antipathies constatés chez vos professeurs de Sorbonne et auxquels l'atmosphère sociale si profondément chrétienne du pays natal devait nécessairement vous rendre plus sensible.

Et voici maintenant que mon article du *Bulletin des Études Françaises* vous tombe sous les yeux. C'est l'apologie, vous semble-t-il, de ce programme de philosophie, source pour la France de tant d'erreurs, ad-

<sup>1</sup> Livraison de janvier-mars 1944, p. 83-95. — Voir mon article dans le *Bulletin des Études françaises*, septembre-octobre 1943, p. 31-58.

versaire-né de ce thomisme qui satisfait si pleinement votre esprit et votre cœur! Et c'est ce programme qu'on propose — certains du moins, craignez-vous, l'envisageront ainsi, — comme modèle à une heure où partout on réclame une réorganisation de l'enseignement dans nos collèges québécois!

Oui, je comprends votre réaction; elle est bien naturelle. Peut-être trouverez-vous naturel de votre côté que je propose à vous, cher Monsieur, et aux lecteurs de cette *Revue*, quelques réflexions aptes, je l'espère, à vous rassurer et à calmer votre légitime émotion.

Si vraiment il y en a qui voient, dans mon article « un plaidoyer nous indiquant d'une façon discrète la voie à suivre dans l'élaboration d'un programme idéal de philosophie (p. 83), ceux-là se trompent totalement. Je n'ai écrit ces pages que pour répondre à ces éternelles réflexions, perpétuellement ressassées, entendues et réentendues mille fois depuis quatorze ans que je suis au Canada: « La philosophie, dans les collèges de France? . . . enfilade sans fin de systèmes absurdes, école de pur scepticisme et de mépris pour le thomisme, scientisme et sociologisme sectaire, etc. » La seule réponse à faire, je persiste à le croire, c'était, non pas un plaidoyer, mais un exposé objectif, puisé aux sources officielles.

Je suis si loin de faire du programme français l'idéal des programmes d'enseignement philosophique, si loin surtout de songer à le transplanter dans nos collèges canadiens que j'ai souligné nettement ses défauts et ses lacunes, tellement que toutes les critiques de fond que vous lui adressez, je les avais signalées dans mon article. C'est si vrai que vous voyez là des « aveux significatifs qui montrent bien qu'il [le P. Peghaire] n'est pas loin de penser comme nous » (p. 94). En cela vous allez, cher Monsieur, un peu loin comme la suite le montrera. En fait à mes yeux, le programme idéal serait une scolastique élaguée de certaines questions ou trop subtiles ou trop éloignées de nos besoins actuels, enrichie de problèmes que soulève le programme français, le tout enseigné selon « ces procédés pédagogiques de la méthode française » à qui vous accordez « une admiration sans réserve », parce qu'elle « a fait ses preuves dans l'ordre du développement intellectuel des étudiants » (p. 94).

Là où nous différons, c'est sur l'interprétation du programme français, tel qu'il est *en fait*, avec ses qualités et ses défauts, tel aussi

qu'il s'impose, de nécessité pratique, à qui veut obtenir les diplômes français et avoir part à une formation intellectuelle telle qu'on la conçoit en France.

Vous le regardez comme « *essentiellement positiviste* par sa méthode et par le degré d'importance qu'il accorde aux différentes branches du savoir humain » (p. 94) ; il est, à vos yeux, « ce qu'il y a de plus mauvais en France dans l'organisation officielle de l'enseignement, » (p. 94).

Moi, au contraire, je reste persuadé qu'il *n'est pas essentiellement positiviste*; que, grâce à l'entière liberté doctrinale dont jouissent en fait professeurs et élèves, il peut être enseigné d'une façon catholique et thomiste; qu'il n'est donc pas ce qu'il y a de plus mauvais dans l'enseignement français.

Et ce n'est pas là une vue de l'esprit; c'est un fait d'expérience : *ab esse ad posse valet illatio!* Et ce n'est pas seulement ma conviction personnelle, c'est celle de centaines de prêtres et de religieux qui ont enseigné ce programme et l'enseignent encore; celle surtout de l'épiscopat français dont plusieurs membres ont eu, comme professeurs de philosophie, à l'exposer, avant leur nomination. Est-il croyable qu'un épiscopat tout entier, qui est (personne ne peut le nier) aussi attaché que n'importe qui dans l'Église à la plus pure doctrine, laisse enseigner, dans les collèges catholiques et dans ses propres petits séminaires, un programme *essentiellement* positiviste, c'est-à-dire négateur par essence de tout surnaturel, hérétique après tout <sup>2</sup>!

Oui ou non, quand d'une part les autorités vous disent : « Vous avez pleine liberté de doctrine et en classe et à l'examen »; quand d'autre part le programme porte pour toute indication (je prends quelques exemples caractéristiques) « *l'abstraction et la généralisation — le jugement et le raisonnement — problèmes métaphysiques posés par la psychologie, raison et liberté — la responsabilité — la morale et la vie familiale — la loi — la morale et les relations internationales — la matière — l'esprit — Dieu* »; oui ou non dans de telles conjonctures, puis-je,

<sup>2</sup> Cela laisse entière la question de la formation sacerdotale. Comme je l'ai dit dans mon article (p. 47), les maîtres de l'enseignement ecclésiastique jugent à juste titre nécessaire d'imposer en outre aux collégiens et lycéens qui veulent devenir prêtres deux années de grand séminaire consacrées à la scolastique, selon les directives du droit canonique. Dans certains diocèses cependant on se contente d'une seule année durant laquelle, exemptés des sciences, les élèves se concentrent sur la scolastique.

moi professeur catholique et thomiste convaincu, donner à ces problèmes leur solution catholique et authentiquement thomiste? Posés comme ils le sont par le programme, ces problèmes imposent-ils une solution essentiellement positiviste? Énoncer simplement la question, c'est la résoudre et pas précisément dans la direction qui est la vôtre, mon cher Monsieur.

L'enseignement supérieur de la Sorbonne, dites-vous pour étayer votre thèse, interprète ce programme dans le sens positiviste. Et vous voilà évoquant ces professeurs dont les préjugés et les animosités anticatholiques, la méconnaissance inexcusable de la pensée thomiste ont fait si mal à votre âme. Mais d'abord dans la discussion présente, il ne s'agit que de *l'enseignement secondaire*, et pas du tout de l'enseignement supérieur. Ensuite tout cela — qui d'ailleurs est exact — ne prouve et ne peut prouver qu'une seule chose: à la Sorbonne, ou plus exactement dans des chaires de préparation à la licence en philosophie, il y a des positivistes, il y a même des anticléricaux de la plus triste espèce, il y a des hommes à préjugés qui en sont encore aux *Dark Ages*. Cela ne prouve pas du tout que, dans les collèges catholiques répandus à travers toute la France, les professeurs catholiques, prêtres pour la plupart, et en majorité thomistes, ne peuvent pas exposer en catholiques et même en thomistes le programme philosophique imposé par l'État.

Sera-ce par les examens qu'on obligera les collèges libres à une réponse positiviste? Vous semblez l'insinuer en montrant le peu de place occupée par la métaphysique dans les manuels catholiques et par contre-coup dans les exposés faits en classe. Que cette place soit en effet bien maigre, je l'avais déjà déploré dans mon article. Est-ce à dire que l'enseignement doit être du coup et nécessairement positiviste? Pas le moins du monde! C'est le rôle méritoire — difficile parfois, mais non pas impossible — du professeur de suppléer à cette lacune, non pas seulement, comme vous le dites « par certains compléments en marge de la préparation du baccalauréat », mais en plongeant cette préparation même dans une atmosphère d'authentique philosophie chrétienne. C'est pour assurer à leurs enfants des professeurs capables, grâce à leur valeur morale et doctrinale reconnue, de réussir dans ce rôle délicat; pour assurer aussi cette atmosphère de vie chrétienne intense, que les catholiques de France,



guidés par leurs évêques, ont dépensé et dépensent encore des sommes immenses pour la fondation et l'entretien de collèges catholiques. Il faut croire que l'échec n'a pas été total, puisqu'en 1938 ces collèges formaient près de la moitié des futurs bacheliers.

Quant aux soupçons que vous laissez planer sur l'impartialité des examinateurs à propos de deux faits que j'avais cités, j'ai le profond regret de ne pouvoir m'empêcher de les regarder comme injustes; injustes surtout pour M. Gilson dont la réponse ne comporte en aucune manière l'interprétation qu'on laisse soupçonner. Qu'il y ait eu, ça et là, des actes de sectarisme, c'est certain. Mais ils sont sporadiques. Les examinateurs du baccalauréat sont, sauf exception toujours possible, des professeurs foncièrement honnêtes, à l'esprit largement ouvert, qui font toujours justice à tout candidat qui, possédant convenablement sa matière, fait preuve d'intelligence et de modestie, et cela quelle que soit la doctrine qu'il expose. Pour ma part, au baccalauréat en Sorbonne, j'ai constaté pour ma soutane une bienveillance dont je garde le meilleur souvenir.

Un mot des rapports entre le programme français et le programme scolastique. Je les ai dits complémentaires et non pas opposés. Et vous voilà, mon cher Monsieur, tout scandalisé. Vous évoquez le supplice du vivant attaché à un cadavre. Vous protestez que le thomisme n'a pas mérité ce châtement. Vous proclamez que si certaines interprétations du thomisme sont étroites et fausses, cela « ne lui enlève pas sa force conquérante, ni le droit de se développer par lui-même sans faire appel à des conceptions qui ont essayé de le tuer » (p. 94).

Mais, voyons, cher Monsieur, ai-je insinué que le thomisme soit un criminel? que la *mentalité positiviste* soit complémentaire du thomisme? que celui-ci doivent faire appel, pour se développer, à la doctrine positiviste, kantienne, hégélienne, etc.? J'ai dit, et je maintiens que d'une part le programme de philosophie dans l'enseignement secondaire en France contient des problèmes que l'on ne pose pas en scolastique; que ces problèmes sont importants et en eux-mêmes et pour la formation humaine des jeunes gens d'aujourd'hui; que, par conséquent, le programme scolastique se complèterait et se perfectionnerait en posant ces mêmes problèmes et les résolvant conformément aux principes fondamentaux de saint Thomas. J'ai dit, d'autre part, et je maintiens que le programme

français se compléterait et se perfectionnerait en s'ouvrant à certains problèmes qu'il ignore, de métaphysique surtout, qui eux aussi sont des problèmes importants et en eux-mêmes et pour la formation humaine des jeunes d'aujourd'hui. Voilà ce que j'entends par complémentaire et aussi par programme idéal. Vous avez écrit, cher Monsieur : « Si le P. Peghaire s'était borné à nous indiquer comment notre enseignement de la philosophie gagnerait à stimuler le travail personnel de l'élève, comment aussi il y aurait profit à introduire chez nous les éléments de psychologie expérimentale et de méthodologie scientifique, ainsi qu'une étude sommaire de l'histoire de la philosophie, nous aurions applaudi avec empressement » (p. 94). Eh bien applaudissez! car c'est à quoi je me suis borné, sauf cependant que mon article n'avait aucune prétention à proposer des réformes au programme canadien. Il était et reste un travail documentaire purement et simplement. Si on y a vu autre chose, je le regrette, mais ce n'est pas moi qui l'y ai mis.

Ma dernière remarque sera pour cette page que vous déclarez « déconcertante pour quelqu'un qui a passé à la Sorbonne ». Je n'ai passé en Sorbonne que le temps de prendre mon baccalauréat. Mais ce que peut penser la Sorbonne, ou plutôt certains professeurs de Sorbonne n'a à intervenir ni dans l'interprétation pratique des *Instructions* ni dans la solution des problèmes posés dans le programme<sup>3</sup>. La liberté doctrinale m'est officiellement assurée. Moi, guidé par les directives de ma foi et par mes convictions thomistes, j'use de mon droit. D'ailleurs la phrase incriminée, replongée dans son contexte, demande simplement d'exprimer « en termes familiers, ou tout au moins dans le langage de la vie normale commune, du droit, de l'histoire, de la science positive, les formules générales sous lesquelles la tradition philosophique est arrivée à présenter certains problèmes ». Et les *Instructions* de Monzie ajoutent : « Quand l'élève déjà entraîné à l'emploi de cette phraséologie philosophique . . . viendra à en user avec quelque complaisance, il faudra s'assurer de ce qu'il met sous ce langage spécial, l'obliger à le traduire en faits, en exemples, en applications. Pas de faits sans idées, voilà ce qui carac-

<sup>3</sup> Ce n'est pas davantage la Sorbonne, mais la tradition qui a établi cette sorte de *vulgate* dont j'ai parlé. Cette *vulgate* n'a rien d'officiel, ni de doctrinal: elle n'est pas exclusive. Elle indique simplement pour chaque question les divers aspects à étudier: par exemple, pour l'attention, il y aura sa notion, ses espèces, ses facteurs, ses effets, son rôle, sa pathologie.

térise une culture philosophique. Mais pas d'idées sans faits, c'est la règle pédagogique qui s'impose si l'on veut que cet enseignement soit vraiment accessible et surtout profitable à des esprits novices <sup>4</sup>. »

Qu'on lise et relise ce texte en toute objectivité et froide lucidité et qu'on me montre dans cette règle pédagogique « l'empirisme le plus cru, dont vous parlez, cher Monsieur, qui relègue dans le domaine de l'imagination toute affirmation d'ordre ontologique et transcendantal » (p. 90). Pour ma part je défie tout professeur de scolastique qui veut donner à ses élèves autre chose que des mots et des formules, je le défie d'exposer les théories thomistes de l'acte et de la puissance, de la substance et de l'accident, de la matière et de la forme sans partir de faits concrets. Je le défie de pouvoir prouver l'existence de Dieu, celle d'une âme spirituelle et libre sans partir des choses sensibles qui nous entourent, des actes quotidiens dont sont remplies nos vies. Sans être entaché le moins du monde d'empirisme, cru ou pas cru, c'est alors que je regarderais comme rêveries et billevesées toutes ces grandes idées ontologiques et transcendantes, si je ne voyais pas clair comme le jour qu'elles se rattachent à la réalité la plus concrète (ce qui ne veut pas dire qu'elles ne la dépassent pas!). On ne répétera jamais assez ce mot de notre maître saint Thomas lui-même : *Studium philosophiæ non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum* <sup>5</sup>. Le jour où nos contemporains s'apercevront enfin que telle est l'authentique position de saint Thomas, qu'ils constateront la fidélité sur ce point de ses disciples, ce jour-là ils cesseront d'ignorer la scolastique et de la mépriser.

Il est temps de finir. Ai-je réussi à montrer que le programme français n'est pas positiviste par essence et peut fort bien, malgré des lacunes que je n'ai pas dissimulées, s'enseigner d'une façon catholique et thomiste? Je le souhaite.

Pour moi, je persiste à croire qu'ainsi compris, il est apte à fournir un cadre où peut entrer l'essentiel de pensée philosophique dont ait besoin le laïc cultivé du XX<sup>e</sup> siècle. Et cependant je n'ai pas du tout perdu confiance dans la valeur formatrice de la scolastique. Je suis même à

<sup>4</sup> *Instructions*, p. 199-200.

<sup>5</sup> *In De Cælo*, I, lect. 22, éd. Vivès, vol. 23, p. 776.

mille lieues « de ne souhaiter pour ce laïc cultivé qu'une masse informe de connaissances disparates réunies par une série de points d'interrogations » (p. 95). D'abord parce que le programme français, étudié comme le demandent les *Instructions* officielles, interprété comme je le propose, peut encadrer un authentique corps de doctrines où il y a autre chose que des points d'interrogation. Ensuite et surtout parce que je crois à la vitalité infinie du thomisme. Parce que j'y crois d'une conviction ardente et profonde, toujours grandissante avec les années, je suis certain que le thomisme est capable, à condition de rester fidèle à sa vraie nature et à ses principes profonds, d'assimiler tout ce qu'il y a de bon dans la pensée moderne et contemporaine.

Saint Thomas a assimilé, il y a sept siècles, le sensualiste authentique qu'est l'Aristote de l'histoire. S'il vivait aujourd'hui, il saurait assimiler (c'est-à-dire selon la force même de la métaphore, intégrer ce qui est viable et rejeter le reste) les apports d'un Descartes, d'un Kant, d'un Comte, d'un Bergson, etc. En indiquant de quelle façon un professeur qui enseigne le programme français peut pratiquer cette assimilation, j'ai conscience d'être et de rester pleinement fidèle à mon maître Thomas d'Aquin, en l'admiration de qui, je vous demeure uni, cher Monsieur de Stavelot, malgré ces quelques divergences sur une question d'interprétation pratique.

Julien PEGHAIRE, C. S. Sp.

Montréal  
Résidence du Saint-Esprit  
3160, Chemin Daulac.

---

# The personality of the Rural Leader

---

Wherever human society is found we likewise find a leader, a man, who by his personality, leads his people to an ideal for better or for worse. History relates that many men have led without using their own personality to do it. Force and intrigue have often been the methods used to have men act concertedly. To mention but a few examples: Nero, Napoleon, and Cromwell all reached power by force and intrigue. To day there are numerous examples in the dictatorship countries of leadership realized in the same brutal manner. As a contrast to the leadership of these tyrants compare it with that exercised by Mr. Winston Churchill and Mr. F. D. Roosevelt in the democratic countries. It is true that one can be a good leader of men within his own milieu without necessarily wielding a national or world wide influence such as that enjoyed by Mr. Churchill and Mr. Roosevelt. This is especially true of the rural leader.

By rural leader the author means rural community leader, a person who directs the social and economic welfare of a non-urban area i.e. a region sparsely populated but occasionally comprising a more heavily inhabited center which is still too small to be classed as a town or city. This essay is an attempt to describe the personality traits of the efficient rural community leader. Some of these traits are required of all leaders. Others apply especially to rural society which environment necessitates specialized training and action. It is a psychological and abstract portrait of the ideal leader not of the average found nor of any subject, that the author has in mind.

It is impossible to break down the personality traits of the rural leader into the classes set up by Theophiastus, Jung, and Spranger. For instance, we could conclude without making a thorough research that Spranger's « social type » would be the leader par excellence, for here we have the type whose interest in others is the organizing principle of his

mental life<sup>1</sup>. To the social type, love of mankind comes before knowledge; science contains too much of the object and too little of the soul. It must be admitted there is some truth in this belief, but we must also realize that expert knowledge is a pre-requisite of the leader. To guide the way we must know it ourselves. We French, have an expression which well emphasizes this very point, « Quand un aveugle conduit un autre aveugle, ils tombent tous deux dans la fosse<sup>2</sup>. »

The following is a summary of the personality traits of the ideal rural community leader which will be treated more at length in the same order in the course of this essay:

1. He must have a tendency to self-assertion.
2. His determination to lead his fellowmen must flow from his desire to help society.
3. The leader must know his subjects.
4. The rural leader should deputize.
5. The leader must have expert knowledge of the methods available to realize the common ideal.
6. He must be convinced that the ideal or goal to which he is leading his fellows is a true and good one.
7. His will to succeed must be subordinated to his determination to benefit society.

*Self-Assertion.* — A man may possess all the other pre-requisites required of a leader but if he has no tendency to self-assertion, these other qualifications will be in vain. In many rural communities we will find several individuals who, despite their adequate training and convictions, have no desire to dominate. In still other cases this desire exists but the person is too timid or bashful to break out from his shell of reticence. This is a condition to be regretted in many rural districts where

<sup>1</sup> Charles Macfie CAMPBELL, M. D., *Human Personality and the Environment*, New York, MacMillan Company, 1934, page 131.

<sup>2</sup> Louis MENDIGAL, *Quelques Vertus de Chef, Rude Montée des Jeunes*, Editions Spes, pp. 72-82.

we likewise find the man forever willing to direct the welfare of everything and of everybody in the region but who definitely lacks the training and knowledge necessary to lead the people efficiently.

*Welfare of Society.* — The efficient rural leader must love his people. This love and determination to help his fellow rural dwellers must guide all his actions. The political type of leader is undesirable. Personal advancement and prestige must be set aside. Almost invariably he must offer his services and time without remuneration. In the country, the population is small and the average income is low. Personal satisfaction of the progress made and the conviction that one's duties have been well performed are the only rewards offered. Even though this fact of service without retribution in kind is not exclusively connected with social work performed in non-urban regions, it is nevertheless, especially true of services performed in this environment.

*Knowledge of Subjects.* — The rural leader apart from loving his people should know and understand them well. Here is where a good training in practical psychology is of great value. Empirical knowledge of men is better than nothing but it is not to be compared with the scientific learning of a man who has made a special study of the human personality and of its traits and types.

*Deputization.* — The efficient rural leader should deputize some of his work. In his zeal to direct the welfare of a community he may become somewhat dictatorial in his attitude. During the initial stages of the project he may have to assume entire command of the situation, but as soon as the movement is well in hand, he should be on the lookout for trustworthy and potential co-leaders. This action will have the effect of creating goodwill both towards himself and the effort he represents and it also prepares and trains individuals to follow his footsteps if some uncontrollable or unpredictable event obliges him to give up his leadership. We can all recall numerous cases of praiseworthy movements that died with the disappearance of their proponent and guiding hand.

*Knowledge of Ways and Means.* — The determination to lead, a deep affection for the environment in which he lives, and a detailed

knowledge of his subjects are still inadequate qualifications if the rural leader does not know the various ways and means of realizing his plan. For example, if it is contemplated to establish an agricultural co-operative in a community, it stands to reason that whoever is in charge of this movement must know something of agricultural co-operation in general, of its feasibility under present and future circumstances, and of the main obstacles to be overcome for its establishment. It may be said here, that Spranger's theorist or intellectualist type would be a dismal failure in this regard. The man who has a passion for objective knowledge, rejoices over a purely theoretical discovery and is not interested in specific practical situations. This man would not be a good leader. History is literally filled with lives and works of theorists who led impossible and impractical movements. Such were for example: Louis Blanc, Saint-Simon, Robert Owen and Auguste Comte.

*His Own Conviction.* — The good rural leader must be sincere. He must be convinced that the ideal or goal to which he is directing his fellowmen is the true and good one. This personality trait is important in the few cases where a new idea is in the search of a leader, for it occasionally happens that a new idea or a new system seems to gain popular appeal without any leader being at its head. In a case such as this, a man would have to make a complete study of the new project before assuming its leadership. He would have to determine the soundness of its principles, the legitimacy of its methods, the advantages and disadvantages of its realization and the possibility and practicability in his particular environment.

*Zeal for Ideal — Not for Success Only.* — The rural leader should be guided by the spirit to better the lot of his fellow countrymen and by the conviction that he is doing the right thing rather than by the mere love of success. It is quite in order to work for success and to accept it when it comes but one's determination to lead his fellows to an ideal must not be thwarted by initial failures, even by repeated failures. This should especially be the case when we know the project is possible, that it has succeeded elsewhere and that an exhaustive study of its possibilities in this new environment has been made. There may be one exception to



this rule. In some communities where extreme ignorance is accompanied with incurable stubbornness, the initial failure of any project may, for a generation, stand in the way of later attempts to re-establish the movement. The author knows of frequent cases in Canadian rural areas where credit unions were formed over a decade ago. For reasons definitely extrinsic to credit unionism itself, some of these peoples' banks failed, at the same time causing several depositors and shareholders to lose their hard-earned savings. As a result it is futile, and in some cases almost disparaging to one's reputation, to speak well of credit unions in those communities. In regions where broadmindedness is more common and ignorance is at least accompanied by a desire to learn, failures of this kind are soon forgotten once their causes have been definitely established as issuing from defects in the human element and the application of the idea, not from the idea itself.

The author hopes that these few pages will throw a little light on rural leadership, a problem which has always been neglected but which should be studied more seriously to-day owing to the evolution through which rural society and rural civilization are now passing. Rural regions are being urbanized and with their urbanization come new problems and new difficulties for the rural community leader to solve.

P. H. CASSELMAN.

#### BIBLIOGRAPHY

The following works have been consulted in connection with this Essay, and those indicated by (\*) have been quoted in this work:

\*CAMPBELL, M. D., Charles Macfie. *Human Personality and the Environment*, 1934, The MacMillan Company.

ROOBINSON, Edward Stevens, *Practical Psychology*, The MacMillan Company, 1941.

\*MENDIGAL, Louis, *Quelques Vertus de Chef, Rude Montée des Jeunes*, Edition Spes, pp. 78-82.

De S. BRUNNER, Edmund and KOLB, J. H., *Rural Social Trends*, McGraw Hill Book Co., 1933.

De S. BRUNNER, Edmund and KOLB, J. H., *A Study of Rural Society*, Houghton Mifflin Co., 1929.

# Chronique universitaire

---

## CONFÉRENCES.

La Société des Conférences a terminé sa saison, après avoir présenté à ses membres dix conférenciers de valeur exceptionnelle, qui ont traité de sujets très variés.

M. Louis Bourgoïn, professeur de chimie industrielle à l'Université de Montréal, donne un travail de haute vulgarisation, que notre *Revue* a été heureuse de publier, sur « l'Homme à la conquête du temps ».

Dans une causerie intitulée « la Littérature et la société française », M. R. Laroque de Roquebrune, des Archives nationales, discuta l'influence des salons sur les lettres.

Le conservateur de la Bibliothèque Saint-Sulpice de Montréal, M. Jean-Marie Nadeau, communiqua une étude profonde sur « l'Histoire est-elle une science? »

Après lecture d'un travail sur « Trois grandes figures du Romantisme musical », le brillant pianiste, M. Georges Savaria, joue plusieurs compositions de Liszt, de Chopin et de Schumann.

M. E.-R. Bertrand, connu sous le nom de plume de Raynald et actuellement censeur de la presse, avait choisi comme titre de sa causerie « Remettons-nous en dogme ».

Le R. P. Noël Mailloux, O. P., directeur de l'Institut de Psychologie de l'Université de Montréal, exposa, avec une compétence incontestable, « les Tendances de la pédagogie américaine ».

La conférence du R. P. Marcel Bélanger, professeur au Scolasticat Saint-Joseph, sur « Adaptation à un monde qui évolue », fut remarquable pour sa perspicacité et sa profondeur.

C'est en pédagogue averti et croyant que M. Roger Saint-Denis, professeur à l'École normale de l'Université, parla d' « École primaire et formation sociale d'après-guerre ».

M. le docteur Jean Grégoire, sous-ministre de la Santé et du Bien-Être social de la province de Québec, donne lecture d'un rapport très fouillé sur « l'Évolution de la santé publique dans la province de Québec depuis le début du siècle ».

La Société thomiste de l'Université convoqua ses membres pour entendre le R. P. Victor Devy, S. M. M., leur communiquer ses réflexions sur un mode de connaissance « Au delà du raisonnement ».

A une réunion de la Société historique d'Ottawa, M. Séraphin Marion, des Archives nationales, lut un travail sur « la Première tragédie canadienne-française », œuvre de Gérin-Lajoie. Cette étude est un chapitre du prochain volume de M. Marion.

Deux de nos professeurs furent invités à donner des conférences sous les auspices de l'Institut canadien-français d'Ottawa, M. Séraphin Marion parla de « La Capricieuse », et M. Pierre Daviault traita d' « Académiciens et académisants ».

Lors de l'anniversaire centenaire de la naissance du cardinal Mercier, le R. P. Recteur prononça une allocution, qui fut transmise à la Belgique par ondes courtes, de New-York.

A l'occasion de la Saint-Thomas d'Aquin, il y eut chez les RR. PP. Dominicains, sous la présidence du R. P. Recteur, une conférence par le R. P. Albert-Marie Éthier, O.P., sur « le Problème de la vérité; l'être ou la pensée ».

C'est le R. P. Jean-Charles Laframboise, supérieur du Séminaire universitaire, qui prononça le panégyrique de circonstance dans l'église Saint-Jean-Baptiste, tandis que le R. P. Rodrigue Normandin prêchait au Scolasticat Saint-Joseph.

Trois français de réputation internationale ont honoré l'Université en venant y donner des conférences. M. Paul Vignaux, autrefois professeur à la Sorbonne, parla de « Théologie et histoire : les doctrines chrétiennes et l'attitude de l'homme devant son histoire »; M. André

Morize, professeur de français à l'Université Harvard, traita de « Littérature et humanisme »; M. Yves Simon, professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lille et actuellement à l'Université Notre-Dame, Indiana, donna une conférence inoubliable sur « la Conquête de la liberté dans la vie quotidienne ».

Dans la salle de l'École normale et devant les membres et les invités de l'Association des bibliothécaires d'Ottawa, dont le R. P. Auguste Morisset est le président, M. le député Paul Martin donne une conférence importante sur « le Projet d'une bibliothèque nationale ».

Invité par le Collège Notre-Dame, qui est affilié à l'Université, M. Frank Sheet, éditeur et écrivain catholique de renom, fait une conférence sur « The Church in present-day Europe ».

Au Collège Notre-Dame encore, M. B. C. Diltz, professeur de littérature anglaise au Collège d'Éducation d'Ontario, avait été invité par The Ottawa Catholic Teachers' Association à parler sur « The Confusion and the Challenge in Education To-day ».

Le R. P. Henri Saint-Denis donne une causerie sur « Catholic Action and Study Clubs » devant une soixantaine de membres du CYO (Catholic Youth Organization); puis du poste radiophonique CKCH et sous les auspices d'un cercle d'études dirigé par le R. P. Dowsett, il résume l'encyclique *Mystici Corporis Christi*.

La Section outaouaise de la Société des Écrivains organisa, aux Archives nationales, une exposition d'environ deux cent cinquante livres ou brochures écrits par des Canadiens français, qui demeurent actuellement dans la capitale. Des soixante-quinze auteurs dont les ouvrages furent exposés, on comptait trente et un professeurs de l'Université dont vingt-quatre Oblats. À l'occasion de l'ouverture et de la clôture de cette exposition, de courtes allocutions furent prononcées par le R. P. Georges Simard, M<sup>lle</sup> Éva Sénécal et Jeannine Bélanger et MM. Gustave Lanctôt, Pierre Daviault et Marius Barbeau.

#### RÉUNIONS, DÉBATS . . .

En sa qualité de membre du Special Supervising Board, le R. P. Recteur assiste à plusieurs réunions, au ministère de l'Instruction publique à Toronto.

Le R. P. Arcade Guindon et M. Roger Saint-Denis étaient présents, à Montréal, à la réunion de la Fédération canadienne des Universitaires catholiques, qui se tint chez M. Maximilien Caron, président général de cette société.

Pendant trois jours, à l'Université Queen's de Kingston, un comité spécial de la Conférence des Universités canadiennes étudia les problèmes d'après-guerre relatifs à l'éducation. Le R. P. Henri Saint-Denis était le délégué de l'Université d'Ottawa.

A deux reprises, le jeune et célèbre virtuose polonais, Henryk Szeryng, donna des concerts de violon, qui furent extrêmement goûtés par les auditeurs qui remplissaient la salle académique.

Un magnifique concert, dont l'artiste invitée, était M<sup>lle</sup> Lois Ogilvie, violoniste et soprano lyrique coloratura, fut offert au public par la Société Sainte-Cécile de l'Université.

La semaine de souscription organisée par nos élèves pour venir en aide aux étudiants d'Europe affectés par la guerre fut couronnée par le concert donné au Château-Laurier par le célèbre Quatuor Alouette.

Sous la direction artistique de M. Léonard Beaulne, les élèves présentent avec beaucoup de succès, dans la salle de l'École Technique, « Le Grand Voyage », adaptation française du drame de R. C. Sheriff, « Journey's End ».

Cette année, la Ligue des Débats interuniversitaires avait choisi comme sujet : « Europe ou Amérique? Où sera le centre du monde? » MM. Jean-Claude Hurtubise et Fernand Charette rencontrèrent à Ottawa les représentants de l'Université Laval, dont un, M. Lionel Lemieux, était un « ancien » d'Ottawa; tandis que MM. Pierre de Bellefeuille et Guy Beaulne se rendirent à Montréal pour se mesurer avec des étudiants de l'Université de Montréal, dont l'un, M. Guy Godard, était lui aussi un « ancien » de notre université.

Nos élèves de langue anglaise prirent aussi part à des débats interuniversitaires avec le Collège Loyola de Montréal. Nos porte-parole étaient MM. Kenneth Fogarty, William Carew, Robert Griffin et Thomas van Dusen. On discuta la question suivante : « Resolved that Canada should adopt a policy of large-scale European immigration in post-war reconstruction ».

## FÉLICITATIONS.

M. Marcel Roussin, professeur à l'École des Sciences politiques, est le récipiendaire d'une bourse d'études, qui lui permet d'aller en Amérique du Sud. En même temps qu'il poursuivra ses études à Rio de Janeiro, il ne manquera pas, comme « ambassadeur de bonne volonté », de renseigner les Brésiliens sur l'histoire et l'économie canadienne.

Les professeurs de l'École Normale sont, comme il convient, les principaux collaborateurs à la revue «L'École Ontarienne», organe de l'Association de l'Enseignement français. L'Université, qui se dévoue à l'enseignement catholique et français depuis près d'un siècle, ne saurait qu'applaudir à cette initiative et souhaiter à cette nouvelle publication pédagogique un vaste rayonnement et une vitalité sans cesse croissante.

## ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ.

Les Éditions de l'Université d'Ottawa viennent de publier trois nouveaux volumes. M. Lucien Bault, historien honoraire de la cité d'Ottawa et professeur d'histoire du Canada au cours supérieur de la faculté des arts, a dressé un « Index » analytique des auteurs et des titres d'articles des « Mémoires de la Société royale du Canada, section I et II, 1882-1943 ».

Le R. P. Paul-Henri Barabé, O. M. I., Supérieur de la Maison des Retraites fermées, à Hull, publie son quatrième volume : « Obstacles, comment les vaincre. » Voici les titres de chapitres de cet ouvrage qui, croyons-nous, est appelé à produire beaucoup de bien : *Le péché originel — l'ignorance — l'orgueil — la vaine gloire — le naturalisme — la curiosité — la puissance des illusions — la simplicité — la faiblesse — les consolations — la tentation — le scrupule — les passions — le cœur — le sensualisme — la langue — l'envie — l'imagination et la mémoire — le défaut dominant — le péché véniel — le monde et le démon.*

« Bienheureux ceux qui croient », tel est le titre du récent volume du R. P. Rodrigue Normandin, O. M. I., professeur à la faculté de philosophie. Ce livre vivant et clair sur la vertu fondamentale de notre sainte religion, nous entretient de l'absolue nécessité de la foi, de ses précieux avantages, de ses principales exigences, de ses défaillances; un chapitre sur « Marie, mère des croyants », couronne l'œuvre.

## DÉCÈS.

Son Exc. M<sup>sr</sup> John B. Peterson, évêque de Manchester, N.-H., à qui l'Université conférait, en juin dernier, un doctorat en droit *honoris causa*, est décédé récemment. L'Université fut représentée aux funérailles par le R. P. J.-C. Laframboise, supérieur du Séminaire Saint-Paul, dont feu Son Excellence avait été un des premiers et principaux bienfaiteurs. R. I. P.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

---

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

Rev. JOSEPH J. BAIERL, S.T.D. — *The Creed Explained*. Fifth Edition. St. Paul, Minn., Catechetical Guild, 1943. In-8, VI-578 pages.

L'auteur de ce manuel pour catéchistes est professeur au Séminaire de Saint-Bernard, Rochester, New-York. Depuis son ordination en 1909, il n'a cessé d'offrir sa collaboration aux catéchistes en leur créant de précieux instruments pédagogiques. Ses ouvrages s'inspirent de la « méthode de Munich » ou « méthode psychologique » (connue encore sous le nom de « méthode Stieglitz », d'après son principal auteur), un plan d'enseignement lancé, à la fin du siècle dernier, par un groupe de catéchistes du Sud de l'Allemagne et de l'Autriche et vite propagé en Europe et même aux États-Unis. Une ample préface expose cette méthode, dont la règle fondamentale prescrit de ne jamais aborder une réponse du catéchisme par une explication abstraite, mais plutôt par un objet sensible et concret, comme un récit de la sainte Écriture, de l'histoire de l'Église, de la vie des saints, ou une illustration équivalente. L'esprit de l'enfant est ainsi conduit graduellement aux idées plus abstraites de la réponse et enfin à des conclusions pratiques de vie chrétienne. L'auteur a refondu la première édition (1919) en l'adaptant au texte révisé du Catéchisme de Baltimore, auquel sont ajoutés plusieurs paragraphes du catéchisme de Deharbe. Le Nouveau Testament est cité d'après le texte récent du Comité épiscopal de la Confraternité de la Doctrine chrétienne. L'ouvrage est une abondante source de doctrine et d'illustrations. Il est à souhaiter que l'auteur publie une réédition analogue de ses volumes sur les commandements, les sacrements et la prière.

F.-X. M.

\* \* \*

PAUL L'ERMITE. — *La foi vivante*. Préface du R. P. M.-A. Lamarche, o.p. Montréal-Ottawa, Les Éditions du Lévrier, 1943. In-12, 142 pages.

PAUL L'ERMITE. — *La Divine Providence*. Préface du R. P. Benoît Mailloux, o.p. Montréal-Ottawa, Les Éditions du Lévrier, 1943. In-12, 124 pages.

PAUL L'ERMITE. — *La Science d'aimer. Amour-amitié-bonheur*. Préface du R. P. Gabriel Lussier, o.p. Montréal-Ottawa, Éditions du Lévrier, 1943. In-12, 220 pages.

La lumière de la foi doit illuminer toute la vie chrétienne; elle doit pénétrer jusque dans le détail de notre existence, diriger notre prudence et orienter notre activité vers les sommets de la vie surnaturelle. L'auteur, dans un premier « Carnet », voudrait stimuler en nous ce principe supérieur et bienfaisant.

Dans une première section, il tente de mettre en relief le sens supérieur de la vie humaine, l'importance d'utiliser pour Dieu le temps qui nous est alloué et la nécessité



de faire de notre vie une recherche de l'unique sagesse, l'amour de Dieu. Dans une deuxième section, il institue un parallèle entre l'honnête homme sans Dieu et l'honnête homme avec Dieu. Si le premier se caractérise par une morale de façade, d'extérieur, d'apparat, le second se distingue par la recherche d'une parfaite pureté intérieure et par le dévouement au prochain. Une troisième partie rappelle au lecteur « quelques pensées d'Action catholique » : la vie se reconnaît à l'action; le grand devoir du chrétien, c'est celui de la charité à l'égard du prochain; l'Église convoque tous ses enfants à son service; elle désire que tous s'initient aux techniques d'action, apprennent à manœuvrer avec l'adversaire; l'activité de l'apôtre doit s'appuyer sur la sincérité et la vérité de la vie; chacun peut compter sur le succès et la récompense : *Jésus-Christ « a vaincu le monde »*.

Si tout allait pour le mieux dans le monde, l'homme n'accuserait pas la divine Providence; il ne souleverait aucun problème à son sujet. Peut-être même l'oublierait-il complètement et ne remplirait-il jamais à son égard l'impérieux devoir de la reconnaissance. Au fait, tout va mal : d'effroyables guerres bouleversent les nations, d'indicibles souffrances torturent les hommes; d'où leurs accusations d'injustice portées contre Dieu, voire leurs négations de sa Providence. Au chrétien donc de résoudre l'antinomie *Providence et Mal*. À ce problème, un deuxième « Carnet » de P. l'E. se consacre avec l'intention d'expliquer l'attitude chrétienne en face du mal. Remettant sous nos yeux la grande crise d'entre les deux guerres, il en prend occasion pour démasquer l'inanité des arguments des incroyants, rappeler les salutaires doctrines de la foi et de la saine raison sur le mode de gouvernement divin. Quelques témoignages viennent corroborer les enseignements de la théologie; celui de saint Augustin mérite, par son ampleur, une mention spéciale.

Un troisième « Carnet » intitulé *Science d'aimer*, complète la trilogie *foi, confiance en Dieu, charité*, sous laquelle on pourrait grouper les œuvres de P. l'E. Il se divise en trois sections : *Amour, amitié, bonheur*.

Une première section met en relief cette doctrine que « notre vie tire sa plénitude de la qualité supérieure des amours qui l'émeuvent, la passionnent, la tourmentent et ainsi l'orientent vers les sommets ». Unité donc de la raison et du cœur pour la fécondité d'une vie. Nécessité de cultiver l'amour par l'accomplissement du devoir quotidien et par la pensée de Dieu. Nécessité de la pureté du cœur, seul gage de vérité et de perfection en l'amour. Nécessité d'ordonner notre amour et, dans cet ordre, de se servir des choses, non de s'y asservir, puis de tout orienter vers Dieu en qui le cœur trouve son repos.

La deuxième partie, après une brève explication de la nature de l'amitié et des raisons de sa supériorité sur l'amour, nous en indique la garantie dans le bienfait de la reconnaissance, puis nous en rappelle les miracles, à savoir « de charmer la gloire en faisant oublier les distances ». Un dernier chapitre sur l'ineffable ami nous montre en Jésus la réalisation parfaite de l'amitié.

Dernière partie : le bonheur. De l'aspiration au bonheur où l'auteur découvre une loi de la nature, nous passons aux formules du bonheur : les fausses recettes, qui inspirées surtout de l'imagination n'offrent que des parcelles de félicité; les vraies, qui, « un effet de la sagesse », insistent sur la vertu, le dévouement, le travail, le devoir, dans la mesure où nous y trouvons Dieu, « le dernier mot du bonheur ».

Le titre de ces trois livres et l'analyse précédente disent assez l'inspiration surnaturelle et le zèle apostolique de l'auteur. Chaque page de l'œuvre, d'ailleurs, trahit chez lui le souci d'alimenter la vie divine dans les âmes et de stimuler en elles la croissance des grandes vertus de foi, d'amitié divine et de confiance filiale en la Providence. Avec joie, nous l'en félicitons et lui souhaitons une influence large et profonde. On ne pourra jamais trop éclairer des lumières surnaturelles les sentiers de la vie chrétienne.

Quelques remarques sur la valeur doctrinales et littéraire de l'œuvre.

Ici et là, de belles pages du Nouveau Testament sont utilisées au service des doctrines exposées. Trop rarement, nous semble-t-il. Pourrions-nous trouver une source plus riche de doctrine révélée et de vie surnaturelle que les pages inspirées de la sainte Écriture?

L'exposé de la doctrine s'avère ordinairement sûr. Rien qui tranche cependant en richesse et en profondeur. Que de chapitres j'ai dû relire trois ou quatre fois pour en saisir le sujet précis et les énoncés principaux! Très fréquemment la pensée reste vague, imprécise; elle manque généralement d'ampleur et d'élévation. Des titres attrayants, suggestifs, et parfois, presque rien dans les pages qui suivent, l'un de ces trois bouquins pourrait-il vraiment servir de vade-mecum à un chrétien ambitieux de gravir les sommets de la charité et du zèle apostolique?

Personne ne s'attend à ce qu'une œuvre de vulgarisation se charge de notes avec toutes les exigences d'une méthodologie impeccable. L'on apprécie tout de même d'y trouver les références avec le nom de l'auteur, le titre de l'œuvre citée et l'endroit dans une édition communément répandue. Or nos trois livres s'en abstiennent fréquemment. L'A. cite même saint Thomas sans aucune indication comme s'il suffisait de nommer le Docteur angélique pour que tout le monde réponde *Amen*.

La présentation littéraire laisse beaucoup à désirer. Nombre de phrases sont trop longues et pénibles à déchiffrer. Ajoutons un brin de naïveté, et, par ci par là, un gonflement oratoire vite à bout de souffle. Les grâces de persévérance n'ont pas manqué au censeur dans la lecture de ces trois bouquins; puissent les autres lecteurs en être favorisés!

En fait de publicité, l'œuvre débute bien. *La foi vivante* en est déjà à son quatrième mille. Les titres sont attirants et le sujet en vaut la peine. Nous suggérerions à l'auteur, d'ici aux prochaines éditions, de donner aux principaux chapitres une armature doctrinale plus consistante et de présenter le tout en une tenue littéraire plus vivante et plus claire. Puisse-t-il ainsi contribuer avec efficacité au renouveau chrétien lancé à plein par les mouvements d'Action catholique en notre Canada français!

Jean-C. PÉTRIN, o.m.i.

\* \* \*

FRANÇOIS CHARMOT, s. j. — *La Doctrine spirituelle des Hommes d'Action*. Paris, Éditions Spes, Montréal, Granger Frères. In-12, 351 pages.

L'Action catholique fera époque dans les annales de la spiritualité chrétienne. Elle dépasse en effet les limites d'une technique, d'une méthode d'apostolat. Au-dessus ou plutôt à l'intérieur de l'activité conquérante qu'elle prétend organiser, elle veut infuser un esprit, insérer un principe vital. Mieux encore, elle cherche dans l'apostolat lui-même l'épanouissement des plus hautes virtualités dont la grâce divine a enrichi nos âmes. Le livre du P. Charmot témoigne d'un tel tournant. Il en aura été même, espérons-le, un instrument bienfaisant.

Dans un premier chapitre, l'auteur indique clairement « La clef de l'ouvrage » : « L'action, lorsqu'elle est une collaboration de l'homme avec Dieu, est une source abondante de sainteté. » Une première partie lui sert à développer cette idée centrale : Dieu, principe de l'activité sanctifiante, puis l'homme collaborateur de Dieu; une telle collaboration se fera seulement si des conditions de renoncement et d'oraison favorisent l'union de l'apôtre à la source de toute sainteté; dans l'économie actuelle de la Rédemption, Dieu est venu au-devant de l'homme en lui envoyant le Christ et le Saint-Esprit. Les deux autres parties exposeront l'application de cette doctrine dans le laïcat, puis dans la vie religieuse, ou plus justement dans les cadres de la Compagnie de Jésus.

Le livre répond admirablement au dessein de son auteur. Il éclaire et entraîne. A lire ses pages écrites sans apprêt, nous avons l'impression d'entendre un prédicateur exposer à une élite attentive les exigences et les conditions d'une activité sanctifiante. Le lecteur se laisse prendre à l'écouter; il voudrait être parmi les auditeurs et profiter de l'intimité qui s'est établie entre les âmes et le cœur du prêtre qui lui parle. C'est dire tout l'intérêt du livre et les bienfaits que nous en attendons.

Dans la perspective où il s'est placé, l'auteur ne pouvait éviter le problème de la prémotion et ses répercussions dans la vie spirituelle. Sa position voudrait même s'accorder avec celle de saint Thomas (p. 19-22). L'histoire de la théologie accepterait-elle avec autant de simplicité que le Docteur angélique et Molina ont soutenu la même doctrine au sujet des relations entre la causalité divine et l'activité libre de la créature rationnelle? (P. 20, note 1.)

Les procédés rapides de réimpression en temps de guerre ont dispensé la Librairie Granger de corriger les nombreuses fautes d'orthographe et d'impression de l'édition Spes : c'est malheureux. Il faut se réjouir toutefois que le public canadien puisse profiter dans des circonstances si difficiles des productions religieuses de ce grand apôtre et éducateur que nous connaissons dans le P. Charmot.

Jean-C. PÉTRIN, o.m.i.

\* \* \*

ANDREW J. KRZESINSKI. — *Is Modern Culture Doomed?* New York, The Devin-Adair Co., 1942. In-8, 158 pages.

In this exposition of present-day civilization, Rev. Dr. Krzesinski contrasts the materialistic outlook with the Christian philosophy of life. The A., who is presently teaching philosophy at the University of Montreal, was during fifteen years professor at the University of Cracow, where the great Copernicus once taught. A Doctor in philosophy and in theology of the ancient Polish university, he has lectured extensively in all parts of the world, notably in the Orient, and his latest book is truly the equivalent of a whole liberal education.

To get an idea of the book, it will be sufficient to go over the table of contents. After a definition of culture, which is « the aggregate result of the creative activity of man endeavouring to realize the threefold ideal of the true, the good and the beautiful », and of civilization, which is « the outward expression of culture », the A. shows that Christianity was responsible for the culture of the West, which is basically theocentric and « breathes a healthy optimism ». Modern culture has broken its moorings with Christian values; it is materialistic and « points to the enjoyment of earthly goods as the sole aim of human existence ». This outlook emphasizes anthropocentrism, autonomism and individualism, all three of which are briefly and vividly described. Then the A. enumerates the fruits of materialism, which he groups under three heads: 1<sup>st</sup> the features consequent upon man's relation to reality, 2<sup>nd</sup> the features disclosed by the analysis of the ideals of modern man, 3<sup>rd</sup> the features characterizing the psychic state and mental disposition of the adherents of materialistic culture.

In the first group, we find « limitarism », which, as an ideological straight-jacket, restricts thought to the representation of the external side of the world, « mechanization », « atheism », « egoism » and « solidarity », not in order to destroy egoism but to organize one type of individualism against another.

In the second group, which deals with the absence of spiritual elements in modern anti-Christian culture, the A. mentions « scientism » or the sufficiency of science by which religion and ethics have been superseded, « realism in literature and art », « cult of money » or the evaluating of persons not in terms of virtue but of money, « cult of

the body », « hedonism » or pleasure as the main aim of a life which betrays an utter incomprehension of the mystery of the Cross, « sexualism » a particular form of hedonism, « cult of collectivism » as exemplified in Soviet Russia, « cult of nation » as illustrated by Nazi Germany.

The third group treats of the « inconstancy » or fluctuation of the modern mind, for whom the temporary formulas of expediency and not fundamental principles are guides and whose thoughts, feelings and activities are determined by mass psychology and pressure groups, the « dissatisfaction », which is a necessary effect of an increasing greed for possessions that do not ensure permanent satisfaction, the « lack of joy » in one without any faith.

After having thus delineated the tragic state of modern culture, which has exchanged Christian for humanitarian maxims and which is doomed « to collapse at the blind end of the road it travels now », the A. ends on a note of optimism. Despite unpromising appearances and precisely because materialism has reached an impasse such as things cannot be much worse, Christian culture, which is « inviolable in its ideology and vital in its dynamism », will triumph over the powers of evil and usher in a brighter period of history. One might wish that the A. had given more space to this consoling thought, but his task was so all-embracing that certain parts had to receive a scanty and superficial treatment. However, in a few pages, Father Krzesinski has written a very pregnant book, which should be on the book-shelves of any serious-minded person who desires to know the tempo of the age in which we live.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

\* \* \*

JACQUES CHASTENET. — *William Pitt*. Paris, Librairie Arthème Fayard; Montréal, Beauchemin. In-12, 352 pages.

Voici un livre palpitant d'intérêt en raison même des événements dont l'Europe est le théâtre depuis quatre années. Il y a des analogies frappantes entre le conflit qui met l'Angleterre aux prises avec une Allemagne en mal de dominer le continent, et la lutte que la Grande-Bretagne livra, il y a cent cinquante ans, aux armées si longtemps victorieuses de la Révolution française. M. Chastenet, sans faire la moindre allusion à la guerre actuelle, prépare et invite notre esprit aux rapprochements les plus suggestifs entre la résistance anglaise aux visées de Napoléon et celle de 1940, entre l'attitude de Pitt et celle de Churchill.

On voit le jeune Pitt, second du nom, naître et grandir dans le milieu somptueux des grandes familles *whigs* du XVIII<sup>e</sup> siècle où la politique et la carrière parlementaire sont un devoir et un refuge pour les fils cadets. On le voit député à vingt et un ans, premier ministre à vingt-quatre, gouverner presque sans interruption de 1783 à 1806, malgré une santé toujours chancelante, mais avec une indomptable énergie, un vaste empire, pour tomber, frappé par la mort, à quarante-six ans, déjà usé par le travail, les déceptions et la maladie. Incomparable administrateur il rétablit les finances de son pays qu'il trouve dans un état délabré, puis, contre ses goûts et son désir, mais avec une implacable obstination, mène pendant douze années une guerre continentale et maritime, nouant et renouant sans cesse des alliances qui ne durent pas et qu'il doit constamment alimenter de l'or anglais.

Tout cela est raconté dans une langue vivante et sobre, sans recherche et sans ornements inutiles. Le récit, bien conduit et marqué par un intérêt soutenu, révèle une connaissance sûre des mœurs et du milieu politiques anglais, une claire saisie de la psychologie et des réactions du peuple britannique.

L'ouvrage de M. Chastenet est à la fois instructif et captivant.

A. C.

\* \* \*

Père LÉO-G. MORIN, C.S.C. — *Cent ans de Géologie au Canada*. Montréal, *Revue trimestrielle canadienne*, 1943, In-8, 18 pages.

Le R. P. Léo-G. Morin continue toujours sa tâche de chercheur : après l'histoire du sol québécois, fatalement, je dirais, s'impose la réflexion sur cette histoire. C'est de ce retour en arrière qu'est né *Cent ans de Géologie au Canada*. Discours présidentiel nécessairement limité, il ne nous livre pas moins un intéressant aperçu des débuts de la géologie au Canada, ou pour être plus précis, de l'œuvre gigantesque de l'immortel Logan. L'A. ne cache pas son admiration pour ce travailleur infatigable et désintéressé : n'est-il pas qualifié pour porter un jugement de valeur?

Anatole WALKER, o.m.i.

\* \* \*

JULIETTE CHABOT. — *Vocabulaire technique des bibliothécaires, bibliophiles et bibliographes*. Traduction de l'anglais au français, par Juliette Chabot. Préface de M. Jean Bruchési, Montréal, les Éditions Fides, 1943. 17 cm., XX-145 pages. Prix: 75 sous.

Après de patientes recherches, M<sup>lle</sup> Juliette Chabot vient de livrer au public une traduction d'un travail intitulé « *List of the Principal Terms Constituting the Technical Vocabulary of the Librarian and Bibliographer. For the Use in Connection with the Syllabi Provided for Candidates for the B. S. Degree*. Preliminary Edition, 1937. Columbia University, School of Library Service, New York, 1937. »

La traductrice, qui n'a évidemment pas eu la prétention de publier une terminologie complète et définitive, s'est tout de même imposé, on en conviendra, une tâche onéreuse et vraiment difficile dans un domaine où le vocabulaire français est loin d'être fixé.

Dédiée « A la mémoire du regretté bibliothécaire Ægidius Fauteux », cette traduction porte une préface de M. Jean Bruchési, de la Société royale du Canada, et sous-secrétaire de la province de Québec.

Les bibliothécaires, les bibliographes, les bibliophiles et, notamment, les élèves des écoles de bibliothécaires salueront sûrement avec joie, la publication de ce *Vocabulaire* à la fois technique et bilingue, d'environ huit cents termes.

La méthode adoptée par M<sup>lle</sup> Chabot est des plus simples; deux listes par ordre alphabétique : une liste des termes anglais avec la traduction française en regard et une liste semblable des termes français traduits en anglais. Le mot à traduire apparaît en caractères gras, ce qui le met bien en lumière. En guise de titre courant, on lit le premier et le dernier mot de chaque page. Cette disposition fournit, sur-le-champ, la traduction désirée.

M<sup>lle</sup> Chabot n'a pas jugé à propos de mentionner les sources utilisées pour établir son texte définitif. Sans doute, les initiés connaissent en cette matière d'excellents ouvrages généraux et particuliers, par exemple, *Le mot juste*, par Anderson et Harmer; *The Concise Oxford French Dictionary*, par Chevalley et Chevalley; *Nouveau dictionnaire anglais-français*, par Clifton, Grimaux et McLaughlin; *Harrap's Standard French and English Dictionary*; *Dictionnaire anglais-français*, par Ch. Petit; l'imposante liste *Termini Bibliografici Tradotti Italiano*, — *Francese, Inglese, Spagnolo, Tedesco* — en appendice au *Norme per il catalogo degli stampati*, 2<sup>a</sup> ed. Citta del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939, p. [411]-451; *Dictionnaire de bibliologie catholique*, par Gustave Brunet; *Technical Terms Used in Bibliographies and by the Book and Prin-*

ting *Trades in Eight Languages*, par Alex Moth; *Vocabulaire technique de l'éditeur en sept langues*, publié par le Congrès international des éditeurs tenu à Berne en 1913; *Abbreviations and Technical Terms Used in the Book Catalogs and in Bibliographies in Eight Languages*, par Frank Keller Walter; *Manuel d'édition et de librairie*, par Gaston Zelger, etc. Nous nous devons également de mentionner ici les excellents ouvrages de traduction de notre compatriote le major Pierre Daviault, professeur titulaire de traduction à l'Université d'Ottawa.

Même après une enquête minutieuse chez ces auteurs et chez bien d'autres, il est évident que le travail de traduction est loin d'être complet, puisque plusieurs termes restent, hélas! sans équivalents. A vrai dire, c'est bien ici que s'imposait la véritable tâche de fixer une terminologie presque neuve. Il faut admettre que les non-initiés pourront, quelquefois, ici et là, découvrir des incorrections de langage, voire des imprécisions. Quant aux initiés, ils auront tôt fait de se rendre compte que, dans certains cas, le terme français employé ne rend pas toujours le sens exact du terme anglais qu'il veut exprimer.

En effet, tout lecteur averti admettra que, entre autres, la traduction des termes suivants proposés par M<sup>lle</sup> Chabot, est loin de fournir une heureuse solution au problème en cause, par exemple, *Book capacity* — *contenance de livres* (p. 7); *book joint* — *livre en commun* (p. 7); *children's work* — *travail des enfants* (p. 13); *depository library* — *dépôt de bibliothèque* (p. 20); *Library institute* — *bibliothèque d'institut* (p. 34); *location of copies* — *location de livres* (p. 35); *overdue book* — *livre détenu* (p. 41); *reading course* — *leçon de lecture* (p. 49); *restricted book* — *livre à tirage limité* (p. 51); *ribbon arrangement* — *agencement, disposition du ruban* (p. 51); *service (publication)* — *publication* (p. 54); *teacher-librarian* — *bibliothécaire de l'enseignement* (p. 61); *unit card* — *fiche unique* (p. 65), etc.

Même si un certain degré de prudence s'impose dans la consultation de cette traduction, il ne faudrait pas que la liste partielle des termes que nous venons d'énumérer, nous empêche d'apprécier le *Vocabulaire technique des Bibliothécaires, Bibliophiles et Bibliographes*. Tout en reconnaissant le réel mérite qui revient à la traduction de *List of Principal Terms . . .* de M<sup>lle</sup> Chabot, nous avons la certitude qu'elle continuera ses recherches en vue de nous offrir prochainement, une nouvelle édition tout à fait conforme à la « . . . plus haute ambition [de l'auteur: à savoir,] servir la cause des bibliothèques en général et tout particulièrement celle du Canada français » [*Introduction*, p. xx].

Auguste-M. MORISSET, o. m. i.

\* \* \*

TOM PEETE CROSS, Compiler. — *Bibliographical Guide to English Studies* Eight edition revised with an index. Chicago, University of Chicago Press [1943]. 19 cm. X-74 pages. \$1.00.

The last decades have witnessed growing facilities for and greater assistance to students, professors, and scholars in matters concerning bibliography. In this respect, the compiler of the *Bibliographical Guide to English Studies* offers us a praiseworthy contribution. This 8<sup>th</sup> edition of his Guide, first copyrighted in 1919, provided with an index, lists 687 entries, many of which are annotated and all of which are most satisfactorily distributed over 15 chapters.

As a professor of long standing, Dr. Cross fully realizes the bibliographical needs of students in English literature. He has happily succeeded in supplying them with a real *Guide*, though he states that he « . . . has included only a few of the most useful,

and comprehensive sources » (p. V). We are also told that « . . . in the preparation of this edition more attention than heretofore is given to indexes and union lists and to bibliographies and other surveys of facilities for research . . . » (P. VI.)

One might note, however, the omission of the following works which are worth mentioning: Minto's *Reference Books*, 1929-1931; *Histoire de la littérature française*, publiée sous la direction de Jean Calvet, 1931 . . . ; Calot et Thoma's *Guide pratique de Bibliographie*, 1936; McColvin and McColvin's *Library Stock and Assistance to Readers*, 1936; Cowley's *Bibliographical Description and Cataloguing*, 1939; *Larousse du 20<sup>e</sup> Siècle*, and more specifically, the very impressive *Catalog of Books Represented by Library of Congress Printed Cards*, 1942- . . .

Many would probably feel happier with a more extensive index, as the one given is limited « . . . to selected authors, titles, and subjects ». Some of the entries have not been brought up in line with the « revised edition November 1943 », particularly, item 150, *Union List of Serials*, 1927-33, which has been re-edited in the Spring of 1943, and also item 162, *Roman Index of Forbidden Books*, 1925, which was revised in 1932. (An official text of the *Index Librorum Prohibitorum* was published at the Typis polyglottis vaticanis, 1938.)

But a bibliography is always open to improvements. As it is, great credit is due Dr. Cross for his valuable *Guide*. The clear and logical arrangement of its contents makes it most useful and practical for reference and study.

Auguste-M. MORISSET, o. m. i.

\* \* \*

RAYMOND PARENT. — *Étude bibliographique des publications du Bureau international du Travail au ministère du Travail, Québec*. Québec 1943. 21.5 cm., 67 pages.

L'opuscule que vient de publier M. Raymond Parent, maître ès arts, archiviste-paléographe et bibliothécaire au ministère du Travail de la province de Québec, apporte à la bibliographie une contribution qui n'est pas sans valeur. Nous y trouvons de précieux renseignements sur les publications d'un organisme qui a pour but de centraliser et de diffuser les informations relatives à la réglementation internationale visant les travailleurs et le régime du travail. L'A. a dressé aux pages [7] et 8, la *Liste alphabétique des publications* qu'il décrit dans sa brochure préfacée par le révérend père Albert Le Roy, S. J., membre du B. I. T.

Il est vraiment regrettable que la copie n'ait pas été plus soigneusement révisée avant de donner le bon à tirer, comme en font foi les deux pages d'errata que, par probité intellectuelle, l'A. a insérées à la fin de son travail. La lecture ou la consultation de cette *Étude* devient quelquefois pénible.

D'aucuns auraient peut-être souhaité un chapitre préliminaire moins résumé où serait expliqué plus au long le rôle vraiment unique joué par le B. I. T., en tant que centre mondial d'information. Cela permettrait au lecteur de saisir d'une façon plus claire la nature et l'importance de ce Bureau, institution autonome de la Société des Nations et secrétariat permanent de l'Organisation internationale du Travail. On pourrait aussi trouver dans ce chapitre de plus amples renseignements sur les deux autres organismes qui font partie de l'O. I. T.: la Conférence internationale du Travail et le Conseil d'Administration. Ces indications supplémentaires ne manqueraient pas d'intéresser vivement le lecteur, vu la vaste documentation recueillie et publiée par le B. I. T.

On saura gré à M. Parent d'avoir établi une liste de plusieurs institutions qui, au Canada, possèdent les publications du B. I. T. (p. 67-68). Voilà une référence utile, notamment lorsqu'il s'agit du prêt de bibliothèque à bibliothèque.

Auguste-M. MORISSET, o. m. i.

\* \* \*

*La Famille Desnoyers dit Lajeunesse. Notes généalogiques sur les huit premières générations, 1657-1923.* Montréal, Éditions Beauchemin, 1943. In-12, 212 pages.

La généalogie a pris ces dernières années un développement prodigieux et très significatif : il s'étend à tous les coins du pays et il révèle un goût prononcé pour la petite histoire. Et quoi de plus sain et de plus propre à faire naître chez les nôtres la fierté nationale ! Il n'est pas de pays au monde où il soit plus facile d'établir sa généalogie ; aujourd'hui plus qu'hier, à cause des travaux d'ensemble qui se publient et de la copieuse bibliographie de généalogies et d'histoires de familles qui s'allonge tous les jours. Et pour couronner le tout, il vient de se fonder, à Montréal, une société d'entraide : la Société des Généalogistes canadiens-français.

On ne aurait mieux faire l'éloge de la généalogie que ne le faisait M. l'abbé Victor Tremblay, le président de la Société historique du Saguenay. « Les généalogies, disait-il, mais c'est le résumé essentiel de la petite histoire, la partie la plus prenante et peut-être la plus utile. Et cela, d'abord parce que chacun en y découvrant la suite de ses ancêtres, y trouve quelque chose de lui-même : à chaque nom se rattache et vibre une fibre de son cœur, à chaque date, à chaque détail de lieu surgit une étape de l'élaboration de son être . . . On n'est pas longtemps sans que cela agisse sur l'esprit et le cœur ; cette simple série d'ascendants, ces noms et ces chiffres ont une âme, une âme que l'on retrouve dans la sienne. »

L'auteur des notes sur la *Famille Desnoyers dit Lajeunesse* a pleinement réalisé le but de ces monographies familiales. Le milieu géographique et historique nous permet de suivre les ancêtres dans leur vie héroïquement simple. Il est vrai qu'en traitant seulement le côté paternel, l'A. nous fait perdre des contacts précieux qu'on aimerait garder. Mais il reste facile à ceux que ces familles touchent de compléter les branches qui sont par trop émondées. Le tableau général des familles alliées aidera à parfaire tout l'arbre dans son intégrité. L'ouvrage est un acquit à la généalogie canadienne et devra prendre sa place dans toutes les bibliothèques.

Henri MORISSEAU, o. m. i.

\* \* \*

G. CHERUBINI, A. M. et VESTA CONDON, B. L. — *Curso Practico de Espanol.* Compilé et adapté par S. Fielden Biggs. Montréal, Beauchemin, 1944. In-12, XV-364 pages.

Le *Curso Practico de Espanol*, de G. Cherubini et V. Condon, vient d'être compilé et adapté en français par monsieur S. Fielden Biggs, professeur au Collège Marie de France de Montréal, et à l'Université Laval de Québec. Nous tenons à féliciter l'auteur de cette entreprise. Quelle anomalie, en effet, pour nos étudiants de langue française, d'être initiés aux beautés d'une autre langue latine en prenant le fastidieux détour de l'anglais ! Ils trouveront dans le *Curso Practico* un manuel clair, aéré, qui présente les difficultés de l'espagnol graduellement, d'une façon attrayante et intéressante. Le professeur averti pourra, avec l'aide d'un tel collaborateur, rendre ses classes vivantes. Le



lexique de la fin et les appendices particulièrement sur les verbes irréguliers, la seule difficulté réelle de l'espagnol, sauront rendre un précieux service aux étudiants. Souhaitons que le manuel se répande au Canada français.

O. G.

\* \* \*

*Gants du ciel* 1. 23 cm., 128 pages. *Gants du Ciel* 2. 23 cm., 112 pages. Montréal, Éditions Fides, 1943.

M. Guy Sylvestre a lancé dans le public les deux premiers numéros de ses *Gants du Ciel* qui se proposent de n'accueillir « que ce qui peut s'intégrer dans une recherche authentique d'humanisme intégral, dont la culture catholique est la plus haute expression ». Le titre est bizarre, mais on finit par s'y faire quand on en a saisi le symbolisme. L'appréhension naît justement de l'exigence de son symbolisme : les textes insérés seront-ils vraiment les *gants* que souhaiterait le ciel pour nous atteindre tout entiers : cœur et âme? Il me semble que les deux premiers cahiers contiennent une substance assez « pure » pour nous permettre d'envisager l'avenir avec une sereine confiance.

Certes tout n'est pas de premier ordre là-dedans (sauf la présentation qui est du meilleur aloi). Quelle revue au monde atteint la perfection? Mais ceux qui détiennent la parole ont quelque chose de signifiant à nous dire depuis le père Gustave Lamarche jusqu'à Jacques Maritain en passant par Rina Lasnier, Gilles Hénault, Marcel Dugas, Maurice Gagnon, André David, Arthur Lourié, Malcolm Cowley. On ne peut guère marquer ses préférences sans injustice. L'inconvénient de la revue c'est que, lue d'affilée, elle impose un classement entre les collaborateurs et que ce classement peut dépendre de la fantaisie d'une digestion. Il n'en reste pas moins que des textes comme ceux d'un Maritain ou d'un Lourié feraient à eux seuls le renom d'une revue.

Je ne sais si je me méprends, mais l'ensemble du deuxième cahier me paraît d'un ton plus égal. La poésie et la littérature de création y ont leur place avec Clément Marchand (magnifiques ces *Paroles aux Compagnons*) et Germaine Guèvremont. La critique littéraire et la critique d'art trouvent d'intelligents interprètes en Guy Sylvestre, Jean Vallerand (les *tu* et les *toi*, pour haïssables qu'ils soient, n'empêchent pas de placer ce texte parmi les plus révélateurs) et Marius Barbeau. Le cahier finit sur de très belles pages de Raïssa Maritain et une *Méditation sur Héloïse*, de Fowlie, dont on s'est scandalisé bien à tort dans certains milieux. Baumann ne désavouerait pas ces lignes qui atteignent à une prise de conscience profonde du mystère de l'amour humain. Qu'il faille y mettre le grain de sel d'une théologie traditionnelle, c'est possible. Mais les *Gants du Ciel* s'adressent à un public cultivé. Une bonne bibliographie, où l'appréciation de chaque livre est confiée à un spécialiste, ferme le cahier. — Belle et bonne revue qu'il faut appuyer et propager.

P. HILAIRE, Capucin.

\* \* \*

MARIE DE VILLERS. — *Réponse à Désespoir de Vieille Fille*, Montréal, Éditions Beauchemin, 1943. 18,5 cm., 128 pages.

Décidément tout ce qui a trait à *Désespoir de vieille Fille* est fait pour surprendre l'opinion. Dans un mouvement d'apostolique sollicitude, Marie de Villers s'est laissée imposer « la récréation-corvée » d'une réponse. Et voilà que *Réponse à Désespoir* . . . rend un fier service à ce même *Désespoir* . . . D'abord, que Marie de Villers le veuille ou non, sa *Réponse* . . . ne se lit qu'en parallèle. Ensuite à plusieurs reprises elle prend la peine de rassurer le public. Ainsi, à propos de cette notule de *Désespoir* : *L'amour maternel, c'est quelque chose en moi d'accomplie*. « Malheureuse enfant, s'écrie-t-elle, ne

savez-vous donc pas qu'au doux pays de Québec, on interprète toujours tout au pied de la lettre, qu'on prend toujours un mot dans son sens littéral? » (P. 62.) Plus loin (p. 90) : « C'est pour celles-là surtout qui ont cru devoir prendre au pied de la lettre votre jonglerie de mots, que je me suis imposé [ . . . ] la récréation-corvée de cette réponse. » Quelle belle occasion tombe de lapider une pécheresse prise en flagrant délit! — Lisons encore ceci, page 72 : « D'ailleurs les péchés de l'amour par vous décrits ne sont même plus des tentations. Votre regard acidulé les décape de toute sensualité, de tout attrait, parce que de toute pudeur . . . » Il ne reste plus qu'à rentrer le mouchoir qu'on se préparait à plaquer sur le sein de Dorine. Mais le texte capital est encore celui-ci : « Inutile de me donner le mal de serrer dē près vos textes puisque tout cela n'est au total, qu'attitude et fiction. » J'ignore (et je veux l'ignorer) s'il n'y a qu'attitude chez l'auteur de *Désespoir* . . . et s'il ne s'agit que d'une monumentale pitrerie « de bachelière en mal de publicité ». Depuis quand les qu'en dira-t-on, les cancons, les papotages doivent-ils entrer en ligne de compte dans l'appréciation d'un livre! Je retiens l'essentiel : il s'agit là d'une fiction. Dès lors la seule question est de savoir si l'héroïne du livre suit une courbe logique en partant d'où elle part et en aboutissant où elle aboutit. L'auteur (tout en respectant les droits de la morale et ceux-ci sont saufs ici d'après Marie de Villers elle-même) n'a-t-il pas la liberté de balancer son choix entre une Magdalène arrivée aux pieds du Maître ou une Magdalène en marche vers le Maître? Pourquoi alors se fendre d'une réponse, page à page, aux apophthèmes révoltés d'une *héroïne* en rupture de ban avec la Grâce sinon parce que Marie de Villers — elle et une certaine fraction du public — s'est imaginée que *Désespoir* . . . nous livrait en vrac les idées d'une femme sur la vie? Je sais bien que ce caractère fictif il faut le trouver : c'est à force de mettre le papier à contre-jour qu'on finit par en percevoir la filigrane. N'empêche qu'il y est et que personne n'a besoin d'ajouter les « éléments de sa riche personnalité » au volume pour lui trouver du sens. Il suffit d'interroger le livre en toute conscience, sans parti-pris d'aucune sorte. Je m'étonne que Marie de Villers, par ailleurs poète délicat et artiste véritable, ne se soit pas avisé plus tôt du romanesque du livre. La formule est d'une nouveauté bizarre? Peut-être. Mais c'est le cas de faire nôtre la règle d'or que formulait Copeau à propos de Musset : « Il ne faut pas confondre ceux qui composent mal dans ordre donné avec ceux dont la composition excelle dans l'ordre qu'ils inventent. » Que, dans la formule adoptée, le livre puisse révolter la quiète conscience des vierges sages cela prouve uniquement que s'il y a le problème du livre, il y a surtout le problème du lecteur. A l'oublier on se mettrait dans l'obligation de « répondre » ligne à ligne à tous les romans de Mauriac qui, pas plus que *Désespoir*, ne sont pour Enfants de Marie ou pour enfants tout court.

Tout cela ne veut pas dire que je n'aime pas le livre de Marie de Villers. Il déborde de pensées justes, belles et réconfortantes, dont je suis le premier à faire mon profit. Ce que je n'aime pas c'est qu'il soit une réponse et que de ce chef, il soit manqué. La seule réponse valable eût consisté dans la reprise à pied d'œuvre d'un roman de même forme dont le point de départ eût été le point d'arrivée de *Désespoir*. En ouvrant *Réponse* . . . j'avais un peu cet espoir: Magdalène assise aux pieds du Maître va nous livrer peut-être les secrets d'une vie mystique puisés dans le cœur à cœur avec Jésus? Mais non! Magdalène cède la place à la duègne qui n'en finit plus de morigéner l'infante. Belle méthode d'éducation! En somme il n'a manqué qu'une pensée dans le fichier de Marie de Villers, celle-ci du P. Sertillanges : « Nul ne peut changer les âmes selon ses désirs s'il ne commence par les aimer telles quelles sont. »

Père HILAIRE, Capucin.

# Newman

## L'UNIVERSITAIRE

---

Le centenaire de la conversion de Newman. — *Peu de conversions ont eu, dans les temps modernes, autant de retentissement que celle du grand Newman, au siècle dernier. « Il est impossible, dit un contemporain, Mark Pattison, de décrire l'effet énorme produit dans le monde académique et cléricale, je puis dire, dans toute l'Angleterre, par ce fait qu'un homme a changé de religion »* (cité par THUREAU-DANGIN dans *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX<sup>e</sup> siècle*, 4<sup>e</sup> édit., p. 321).

Octobre 1945 marquera le centenaire de cet événement considérable. C'est en effet le huit de ce mois que l'éminent clergyman anglican, l'artisan principal du mouvement d'Oxford, accueillait dans son humble villa de Littlemore le P. Dominique, passioniste italien, qui l'allait recevoir dans l'Église catholique. Le soir de ce mémorable jour, Newman se confesse; le lendemain, il fait sa profession de foi et reçoit le baptême sous condition, et, le dix au matin, dans l'oratoire de Littlemore, où le P. Dominique célèbre la messe, Newman fait sa première communion catholique. « Ainsi se consomme, écrit Thureau-Dangin, dans la simplicité, le silence et la solitude, le grand événement dont, depuis plusieurs années, la préparation occupait et troublait tant d'âmes, et dont les conséquences sont loin d'être épuisées » (op. cit., p. 321).

Depuis un siècle, le nom de Newman remplit le monde qui pense et qui écrit; peu de personnages ont tracé un aussi large sillon. Théologien, philosophe, historien, orateur et poète, écrivain de première ligne, prêtre de la plus pure espèce et cardinal de la sainte Église, tout esprit tant soit peu cultivé devrait se faire un reproche de ne l'avoir point fréquenté. Les catholiques de langue anglaise n'ignorent pas d'ordinaire leur Bossuet ou leur Fénelon. Pour notre part, qu'en savons-nous?

*A moins que les préoccupations de guerre ne l'étouffent, le centenaire de la conversion de Newman va ramener celui-ci à l'avant-scène du monde intellectuel et catholique. L'occasion sera belle de nous mettre à son école. La Direction de la Revue y a pensé; elle s'est fixé un but et a déterminé d'avance sa part de travail. Elle désire, en élargissant les cadres de l'objet du prochain centenaire, présenter au public canadien de langue française quelques aspects de la doctrine et de la personnalité de Newman. A cette fin, elle a sollicité la collaboration de plusieurs professeurs de nos facultés universitaires qui nous parleront sous divers angles de cet homme inépuisable. La Revue commence dès aujourd'hui cette série d'articles par une étude du T. R. P. Recteur sur Newman, universitaire.*

#### LA RÉDACTION.

Longtemps avant que le D<sup>r</sup> Carrel eût proclamé l'homme un inconnu, saint Augustin avait imploré de Dieu la grâce de se connaître, avouant ainsi qu'il est difficile de connaître les hommes à commencer par soi-même. La tâche est rude même lorsqu'il s'agit des personnes les plus simples; mais combien ne l'est-elle pas lorsqu'il s'agit de personnages compliqués ou de génies universels dont les talents et les œuvres sont des plus variés et dont les lumières rayonnent sur les champs les plus divers tels que les arts et les sciences, les lettres et la philosophie, la poésie et la théologie, voire même la spiritualité la plus haute et la vertu la plus admirable.

De la grande figure qui domine l'histoire religieuse d'Angleterre au siècle dernier, on pourrait dire que, malgré son apparente simplicité, elle présente tant et de si beaux traits qu'on ne sait vraiment pas comment l'analyser ou la regarder. En la divisant on craint de la trahir et en la regardant dans son ensemble on risque de ne pas la voir dans toute sa beauté. Newman est un si grand nom qu'on doit redouter de lui manquer de justice en ne considérant qu'une partie de ses œuvres ou de ses mérites. Cependant, il est une institution humaine qui a tenu, dans sa vie, une place prépondérante et qui a fait l'objet de ses travaux, de sa sollicitude et de son affection; cette œuvre, c'est l'université.

S'il n'était pas devenu le grand converti et l'éminent cardinal que l'histoire nous rappelle, il serait encore, en Angleterre, l'universitaire par

excellence, celui dont la vie s'est épanouie entre les murs d'une université et dont les préoccupations ont porté sur la nature, la mission et les progrès de l'université au sein de la nation.

Parlant d'un de ses contemporains, il s'est écrié: « S'il y a un de nos auteurs classiques qu'on pourrait, à première vue, proclamer un universitaire, « a University man », à l'exception de Johnson, cet homme-là c'est Addison <sup>1</sup>. » N'en déplaise à son auteur, cette parole s'applique à lui-même aussi bien sinon mieux qu'à son cher Addison. S'il fut jamais en Angleterre un écrivain dont les œuvres aurent servi à éduquer sa propre génération et serviront encore à en former d'autres pour la postérité, c'est bien Newman. L'idée qu'il se faisait de l'université suffirait à expliquer l'attrait qu'il avait pour cette institution et l'importance qu'il lui attribuait pour la survivance de son pays dans le monde civilisé et pour l'épanouissement de l'Église de Dieu sur terre. L'idéal qu'il s'en faisait nous permet aussi de voir à combien bon droit il mérite ce nom d'universitaire.

C'est après sa conversion, et pour améliorer le sort de ses coreligionnaires qu'il se fit propagandiste de ces idées et de cet idéal; mais c'est aussi pour servir son pays et pour promouvoir la civilisation qu'il en devint l'apôtre par excellence. Si toutefois nous lui demandions: Qu'est-ce, au juste, qu'un universitaire? il nous retorquerait probablement: Oh! mais d'abord, qu'est-ce qu'une université? Laissons-lui le soin de répondre.

\* \* \*

De nos jours, surtout en Amérique du Nord, on est porté à concevoir l'université comme un laboratoire de recherches plutôt que comme une maison d'éducation; on mesure l'importance et la valeur de ces institutions par l'outillage scientifique qu'elles possèdent et par les découvertes dont elles s'honorent. C'est une manière de voir; mais il y en a d'autres. Le grand oratorien anglais était convaincu qu'une de ces autres était la meilleure. Pour lui, l'université est une place où l'on enseigne la science ou mieux toutes les sciences, *universa*. « Son but, dit-il, est intellectuel plutôt que moral; ce but, c'est la diffusion de la vérité plutôt que

<sup>1</sup> *Idea of a University*, p. 312; les citations sont tirées de l'édition Longmans & Co., 1912.

la recherche. Si c'était la recherche, la découverte de la vérité philosophique ou scientifique, je ne vois pas pourquoi une université aurait des étudiants <sup>2</sup>. » Et cela est vrai surtout des universités catholiques; elles n'existent pas tant pour les sciences que pour les étudiants. « Le Père commun des fidèles encourage la fondation de ces institutions pour le bien de ceux qu'il appelle ses enfants et de ceux-ci il ne cherche pas à faire seulement des gentilshommes; il ne s'intéresse pas au talent, au génie, au savoir pour eux-mêmes, mais pour le bien de ses enfants, pour le plus grand bien du monde entier, pour les préparer à mieux remplir les postes qu'ils occuperont plus tard dans la vie, et pour en faire des citoyens plus intelligents, plus compétents et plus influents <sup>3</sup>. »

Et qu'on n'aïlle pas accuser l'Église de sacrifier les sciences en prenant cette attitude. Pour stimuler les chercheurs, pour aider les inventeurs et les découvreurs, elle a organisé et soutenu des académies, des sociétés scientifiques ou littéraires, philosophiques ou théologiques, et c'est à ces équipes spéciales, dont quelques-unes sont greffées sur des universités, que l'on doit d'avoir reculé les bornes de notre savoir et de nous avoir ouvert des perspectives insoupçonnées et inimaginables. Selon le mot du card. Gerdil cité par Newman: « Ce n'est pas qu'il y ait aucune véritable opposition entre l'esprit des Académies et celui des Universités: ce sont seulement des vues différentes. Les universités sont établies pour enseigner les sciences aux élèves qui veulent s'y former: les académies se proposent de nouvelles recherches à faire dans la carrière des sciences. Les universités d'Italie ont fourni des sujets qui ont fait honneur aux académies; et celles-ci ont donné aux universités des professeurs qui ont rempli les chaires avec la plus haute distinction <sup>4</sup>. »

Toutefois, la science n'est pas toute l'éducation. La culture suppose autre chose que la simple connaissance ou les belles manières et les qualités du vrai gentilhomme; elle comprend en outre, la force, l'assurance, la compréhension, la souplesse d'esprit, le contrôle de ses puissances d'agir, et une sorte d'instinct pour apprécier les choses qui passent sous nos yeux, don naturel pour certains, mais plus ordinairement acquis au prix de grands efforts et de l'expérience des années. « Cette éducation se manifes-

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. XII.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. XIII.

te dans la courtoisie, la mesure, le poli du langage et des actes; mais elle fait plus que cela, elle forme l'esprit <sup>5</sup>. »

Les jeunes, qui n'ont pas l'esprit formé, parlent sans savoir; ils se contredisent sans s'en rendre compte. Certains, incapables de saisir le sens profond des questions, « ne voient pas même les difficultés des choses difficiles ». « D'autres sont entêtés, remplis de préjugés dont ils semblent ne se défaire que pour y revenir sans même songer à dire pourquoi. D'autres enfin, sont si excessifs, si intraitables, que la plus grande calamité d'une belle cause est qu'ils l'épousent et s'en fassent les défenseurs. » Je prierais les jeunes de noter que c'est Newman qui parle d'eux en ces termes et décrit ainsi ce qu'il appelle le manque de « maturité ou de formation <sup>6</sup>. »

« Un esprit formé, continue-t-il, se manifestera dans le bon sens, la sobriété de la pensée, la *raisonnabilité*, la candeur, la maîtrise de soi et la sûreté de vue qui le caractérisent. Même si cette formation est défectueuse elle aura son efficacité. Ceux qui s'illusionnent et croient comprendre ce qui n'est pas, sont tout de même plus énergiques et font plus que ceux qui ne voient rien. Mais, si cette puissance de perception donne de la vigueur même à l'erreur, que n'apportera-t-elle pas à la dignité, à la force, à l'influence de la Vérité <sup>7</sup> ? »

« S'il fallait chercher un but utilitaire à l'éducation supérieure ainsi entendue, il faudrait dire que c'est la formation de bons, de meilleurs citoyens; son art, c'est l'art de la vie en société. Elle ne se borne pas à former des critiques littéraires ou des expérimentateurs, des économistes ou des ingénieurs, bien qu'elle y soit ordonnée. La formation universitaire est un grand moyen ordinaire ordonné à un but élevé, mais ordinaire. Elle doit viser à rehausser le niveau intellectuel de la nation, à cultiver l'esprit du peuple, à purifier le goût national, à fournir des principes vrais à l'enthousiasme populaire et des buts précis aux aspirations nationales; elle ambitionne d'élargir et de modérer les idées de son temps, de faciliter l'exercice du pouvoir politique et de polir les relations de la vie privée. C'est cette éducation qui donne à l'homme une vue claire et pleinement consciente de ses propres opinions et de ses convictions, une

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. XVI.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. XVII.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. XVIII.

sûreté pour les développer, une éloquence pour les exprimer et une force pour les faire accepter. . . Elle le prépare à remplir n'importe quelle fonction avec succès et à maîtriser n'importe quel sujet avec facilité. Elle lui montre à s'adapter aux autres, à entrer dans leur état d'esprit, à amener les autres à son avis, à s'entendre avec eux et à les endurer. L'homme ainsi formé est à l'aise partout; il sait quand parler et quand se taire; il peut converser et peut écouter; il a le tour de poser une question pertinente et sait profiter d'une leçon quand il n'a rien à donner lui-même; il est toujours prêt et pourtant jamais encombrant; c'est un compagnon agréable et un ami sur qui on peut compter. . . Il jouit de la paix d'un esprit qui vit en lui-même tout en vivant dans le monde et qui a le don de trouver son bonheur chez soi quand il n'a pas les moyens d'aller à l'étranger <sup>8</sup>. »

Voilà ce que donne *l'éducation supérieure*: voilà ce que doit produire l'université; voilà, selon Newman, ce que doit être surtout un universitaire.

\* \* \*

A lire ces lignes on serait tenté de dire: « C'est là la peinture de Newman par lui-même. » Et ce serait une tentation à laquelle il ne serait pas mal de succomber. On ne trouve pas facilement, en Angleterre ou ailleurs, un homme pour réunir, comme cet ancien tuteur d'Oriel, toutes les qualités que devrait donner l'éducation universitaire. Il a possédé cette force, cette assurance, cette compréhension, cette souplesse d'esprit et ce contrôle des passions qui rendent si agréables les relations et si insinuante l'influence sur son entourage.

Diplômé d'Oxford, il en est un des plus beaux fruits. Dans ses écrits aussi bien que dans ses conversations, il apparaît comme le type parfait du gentilhomme qu'il a si finement décrit dans une de ses plus belles pages. Ses œuvres servent encore à former les meilleurs écrivains de la Grande-Bretagne et des autres pays anglophones. Il est parmi les écrivains modernes anglais, le grand aristocrate de la littérature, un des plus beaux modèles à imiter. Parlant de Cicéron il avait dit un jour: « Ni Tite-Live, ni Térence, ni Sénèque, ni Pline, ni Quintilien ne sont les porte-paroles parfaits de la Rome Impériale. Ils écrivent du latin; Cicé-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 177-178.



ron écrit du romain. They write latin; Cicero writes Roman<sup>9</sup>. » Je me demande si on ne pourrait pas dire des autres prosateurs anglais qu'ils écrivent de l'anglais, tandis que Newman, lui, écrivait de l'Oxford.

Mais, ce grand écrivain est un universitaire dans un sens plus profond. Non seulement il a fait honneur à son Université, mais il a contribué à faire l'université. Loin de nous la prétention de soutenir qu'Oxford n'existait pas avant lui, ou qu'il lui a donné un lustre ou un essor qu'elle n'avait jamais connus. Non; mais, il reste vrai que sans Newman, Oxford n'aurait pas été, au siècle dernier, le foyer de culture et de pensée que l'on se plaît à admirer encore aujourd'hui. Il est surtout incontestable que le passage du grand oratorien à Dublin, comme recteur d'une université en formation, insuffla dans les esprits une vie intellectuelle plus élevée et favorisa l'organisation et le développement ultérieurs de l'Université de Dublin.

Il avait consenti, en 1852, à quitter son oratoire pour un temps et à consacrer ses talents, ses énergies et ses efforts à ce travail si important pour les catholiques disséminés en Angleterre et en Écosse. Malheureusement son dévouement ne devait pas rencontrer la sympathie et la collaboration qu'il méritait. Cependant, son désir de gagner les chefs à la cause qui lui était chère le poussa à prononcer ces conférences désormais mémorables et qu'on trouve sous le titre *The Idea of a University*. Là, il se fait polémiste, défenseur de la vraie conception et propagandiste de la nécessité d'une université catholique en Grande-Bretagne. Mais il envisage le problème avec une envergure qui surprend et inquiète les catholiques eux-mêmes; il analyse les divers aspects avec la précision d'un anatomiste et suggère les remèdes avec l'assurance d'un médecin de grande expérience tout en gardant le milieu entre un traditionalisme rigide qui entrave les progrès de la science et une liberté de pensée qui ne respecte pas les droits de la vérité révélée.

Il traite successivement des lettres, des sciences, de la philosophie et même de la théologie comme parties de l'enseignement universitaire et fait voir que l'insuffisance ou l'excès de l'une ou de l'autre de ces matières dans l'enseignement universitaire constitue un grave danger pour les étudiants et la génération qui en sont victimes.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 282.

Il revendique pour la littérature elle-même plus de respect qu'on ne lui en accorde ordinairement. Il met le doigt sur une excroissance qui menace d'étouffer la vraie littérature. Le journalisme avec les exigences de la production à heure fixe et sans répit, est pour les lecteurs une menace d'erreur et d'abaissement comme jamais on n'en avait soupçonné auparavant. Chaque matin, il faut que les presses répandent cette prose à travers les villes et les campagnes. Le journaliste est pris dans l'étau de la demande: *quid novi?* Il lui faut produire ses articles non seulement avec un corps acceptable mais revêtus d'atours, d'habits toujours neufs et variés, tissés, comme la soie, de la substance même de son auteur. Ce labeur incessant, ce travail forcé que subissent tous les journalistes n'est certes pas sans mérite. Chesterton qui s'y connaissait pour en avoir vécu avait raison d'écrire à la gloire de ces martyrs de la presse: « The poet writing his name upon a score of little pages in the silence of his study, may or may not have an intellectual right to despise the journalist: but I greatly doubt whether he would not morally be the better if he saw the great lights burning on through darkness into dawn and heard the roar of the printing wheels weaving the destinies of another day. Here at least is the school of labour and of some rough humility, the largest work ever published anonymously since the great Christian cathedrals <sup>10</sup>. »

Cependant, malgré la sympathie qu'on doit accorder à ces esclaves du métier de la plume, en dépit de l'admiration que suscite le talent de bon nombre d'entre eux, on ne peut pas fermer les yeux sur les dangers dont ils sont les auteurs. Avec Newman il faut déplorer de les voir manier si prestement des armes puissantes qui étaient autrefois dans des mains plus sûres et plus « responsables ». « L'autorité qui appartenait jadis aux universités est passée aux mains des journalistes. C'est dommage assurément, puisque leur enseignement est si désinvolte, si téméraire et si changeant. L'anonymat irresponsable rend le méfait encore plus grave. . . et quand ils sont connus, la plus forte garantie de vérité de ces écrivains n'est que leur popularité ou, pour mieux dire, l'accord de leur caractère moral avec celui des lecteurs qui les admirent <sup>11</sup>. »

<sup>10</sup> *Dartington Star*, Feb. 3, 1903.

<sup>11</sup> *The Idea of a University*, p. XVII.

Ces doléances sur le sort de la littérature universitaire ne visent pas à la canoniser sans autre forme de procès. L'élément humain qui s'y mêle toujours est une source d'imperfection qui, à certains jours, descend jusqu'à la corruption.

Newman le sait mieux que personne : « L'œuvre de l'homme porte l'empreinte de l'homme, excellent et admirable dans son essence et ses ressources, mais enclin au désordre et aux excès, à l'erreur et au péché. Telle sera aussi sa littérature; elle comportera la beauté et la férocité, la douceur et la rudesse de l'homme naturel; avec sa richesse et sa grandeur elle blessera parfois le sens de ceux qui sont habitués à distinguer entre le bien et le mal <sup>12</sup>. »

L'imperfection en cela est inévitable. « Rêver une littérature innocente pour dire l'histoire de l'homme pécheur, c'est une contradiction dans les termes. Vous renierez de belles choses très élevées, plus élevées que ce qu'on a vu jamais, et quand vous aurez fini, vous verrez qu'il n'y a rien de littéraire dans votre œuvre. Vous aurez simplement laissé l'image de l'homme tel qu'il est pour lui substituer l'idéal de ce qu'il pourrait être. Renoncez, s'il le faut, aux lettres: mais dites-le; en fait, vous n'aurez pas une littérature de saints tant que vous n'aurez pas un peuple de saints.

« Et quand nous pourrions abandonner la littérature, en le faisant nous manquerions à notre devoir. Que prétendons-nous, en effet, en nous consacrant à l'éducation? Notre but est de préparer la jeunesse à vivre dans le monde. . . Une université n'est pas un séminaire ni un couvent: c'est un endroit où on rend les hommes capables de vivre dans le monde. Nous ne pouvons pas les empêcher de se trouver plongés, le moment venu, dans les habitudes et les maximes du monde: mais nous pouvons les armer en vue de cette inévitable rencontre. Proscrivez, je ne dis pas tel ou tel passage, mais la littérature classique en général, expulsez de vos livres toute franche manifestation de l'homme naturel et ces manifestations, vivantes cette fois et animées, les attendront à la porte du collège. Elles s'offriront à eux dans tout le charme et la fascination de leur aimable nouveauté. Élève aujourd'hui, demain il sera lancé dans le monde; cantonné aujourd'hui dans la vie des saints, jeté demain en pleine Babel,

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 316.

sans que jamais encore on lui ait permis de goûter les honnêtes joies de l'esprit, de l'humour, de l'imagination, sans qu'on ait affiné en lui la délicatesse d'un goût dédaigneux et d'une âme habile à ne pas confondre la beauté et le péché, la vérité et le sophisme, l'innocent et le poison <sup>13</sup>. »

Faut-il donc pour le moins, bannir cette littérature des cours donnés en public? Newman ne le croit pas: mais il nous force à conclure que l'enseignement universitaire a besoin de lumières plus hautes et plus pures pour continuer à travailler sur les sommets. L'enseignement de la littérature qui se bornerait à étaler les beautés de style ou de forme, ne serait pas digne de l'enceinte où il se donne. Il faut habituer les esprits à d'autres horizons. Les humanités doivent faire mieux connaître et mieux aimer la vraie humanité. Les actions héroïques incarnent une noblesse et une beauté morales que les lois ne peuvent pas imposer de force et que personne ne peut enseigner comme un devoir. Cependant, il importe d'en lire les récits avec une vive pénétration afin d'élever l'esprit plus haut que la conscience, fille sévère de la voix de Dieu, jusqu'à la beauté qui est la voix de Dieu. Keats avait raison d'écrire:

A thing of beauty is a joy for ever . . .

L'enseignement qui n'atteint pas cette hauteur ne mérite pas d'être appelé supérieur. Bien plus, si la beauté ainsi négligée, vient à disparaître de la vie de l'homme, alors le bien et le vrai périront eux aussi, la vie deviendra intolérable et les universités disparaîtront sous les ruines de la civilisation. N'est-ce pas cette misère que nous entrevoyons à l'horizon?

Le remède à ce mal? C'est celui que Newman avait prôné comme préventif; c'est celui que l'Église n'a cessé d'imposer dans les institutions dont elle a la garde ou la direction. C'est la restauration de l'enseignement philosophique et théologique à la place d'honneur qu'il avait autrefois. En insistant comme il l'a fait sur la nécessité de la théologie dans l'organisme universitaire, Newman a fait un peu figure de prophète en son pays. Pour avoir insisté sur la division du savoir en profane et religieux, pour avoir séparé la vérité divine de la science humaine, pour avoir banni Dieu des universités séculières on a brisé en fragments toute la sphère du savoir profane et les élèves plus encore que les professeurs sont per-

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 229.

du dans un doute qui empoisonne leur vie et les prive de la lumière qui éclaire un idéal digne des aspirations indéchiffrables de leurs cœurs généreux. Les sciences exactes sont utiles, on ne peut le nier; elles sont même nécessaires à la vie moderne, surtout pour la défense de la patrie quand elle est attaquée avec les engins de destruction que le génie de l'homme a inventés. Mais la culture générale n'est pas moins nécessaire au bien-être et à la survivance de la société humaine. « L'homme de profession et le technicien ne sont pas continuellement pris par leur métier; comme amis, comme compagnons, comme citoyens, dans leur famille même, ces hommes seraient insupportables sans culture. Les sauvages n'ont rien à dire quand ils n'ont rien à faire ou du moins, s'ils parlent, leurs propos sont indignes de l'homme <sup>14</sup>. »

En dépit de tentatives répétées de la part de leurs adeptes, les sciences naturelles ne pourront jamais tout expliquer et l'universitaire qui prétendrait le contraire serait indigne de son nom. Les forces matérielles ne pourront jamais faire oublier les autres totalement. Les forces spirituelles apparaissent partout dans le monde, même dans les individus qui les dénigrent ou les nient; on les admet en fait, alors même qu'on les nie en paroles. « Les exploits des hommes, les œuvres humaines, tout ce qui est compris dans les mots scolastiques de génie, d'art, de devoir, de droit et d'héroïsme, doit être contemplé à sa place et dans le système éternel de cause et d'effet <sup>15</sup>. » Les sciences, qui sortent de leur sphère pour essayer d'expliquer tout ce qui ne leur appartient pas, sont vouées à l'échec, à la confusion et à l'erreur. « Accorder une importance indue à l'une d'entre elles, c'est être injuste envers les autres; c'est ébranler les frontières qui doivent les séparer, c'est troubler leur action et détruire l'harmonie qui les lie ensemble. Un tel procédé ne manque pas de causer le même désordre quand on l'applique à l'éducation. Il n'y a pas de science qui ne parle un langage différent quand elle se présente comme une partie d'un tout au lieu de s'étaler comme un tout absolu, sans protection de la part des autres <sup>16</sup>. »

Ce n'est pas la seule faute que l'on ait à reprocher à ces enthousiastes de la science. Pour avoir confondu la connaissance avec l'érudition,

<sup>14</sup> M. Davison, cité par NEWMAN, *The Idea of a University*, p. 172.

<sup>15</sup> *The Idea of a University*, p. 57.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 100.

pour avoir cherché à gaver l'esprit des jeunes avant de l'avoir formé, on a imaginé toutes sortes de procédés pour faire apprendre sans effort et au lieu de posséder les sciences qu'ils étudient les pauvres élèves en sont bientôt écrasés.

Vis consili expers  
Mole sua ruit.

Développer la mémoire n'est pas former l'esprit. Sans doute une mémoire heureuse est un trésor précieux, aussi précieux tout au moins qu'une bonne librairie; elle est utile aux autres si elle ne l'est guère à son propriétaire. En tout cas, ce n'est pas à cela qu'il faut viser. Questions de programmes, dira-t-on. Soit; mais, par delà les programmes, il y a l'esprit de l'homme à former et à munir non seulement de connaissances utiles ou agréables, mais aussi de vérités nécessaires et de certitudes indispensables. Ce souci de la vraie culture de l'esprit poussait Newman à sortir de l'enceinte universitaire pour étudier les avenues qui y conduisent et les moyens à prendre pour y arriver. « Avant de leur ouvrir les portes de l'enseignement supérieur, il faut enraciner dans l'esprit des jeunes les idées de science, de méthode, d'ordre, de principe et de système, de règle et d'exception, de richesse et d'harmonie. On peut obtenir ce résultat en le faisant débiter par la grammaire et on ne saurait être trop précis, trop méticuleux dans l'emploi de ce moyen. Les mathématiques viendront ajouter à ce souci le concept de développement et d'arrangement autour d'un point central, d'une idée maîtresse.

« Que l'enfant acquière cette habitude de méthode de partir de points sûrs, de s'assurer du terrain qu'il parcourt, de distinguer ce qu'il sait de ce qu'il ne sait pas et je crois qu'il sera facile ensuite de l'initier aux aspects philosophiques les plus vastes et les plus vrais; qu'il n'éprouvera même qu'impatience et dégoût pour les théories hasardeuses, les sophismes pompeux et les paradoxes brillants qui éblouissent les esprits superficiels et formés à demi <sup>17</sup>. »

Ce mal que dénonçait Newman comme un danger n'est-il pas descendu comme une épidémie sur un bon nombre des nations civilisées? Le malaise mondial n'est-il pas en somme une crise d'éducation et de cul-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. XIX.

ture autant et plus encore que d'ambition injustifiée ou d'appétit désordonné?

\* \* \*

La vraie civilisation ne peut pas ignorer, négliger ou mépriser l'esprit et l'âme de l'homme dont elle doit être l'apanage. L'éducation de l'homme ne peut être le dressage d'un pur animal ou le polissage d'une machine quelconque pas plus que la psychologie ne peut être une simple biologie ou une étude de mécanique. L'homme, la personne humaine, voilà ce que l'éducation, et surtout l'éducation universitaire, doit s'évertuer de former, d'élever et de perfectionner pour en faire un facteur de beauté et de bonté dans un monde qui, consciemment ou non, est à la recherche du bonheur. Pour avoir consacré sa vie à ce labeur, pour avoir mis sa voix et sa plume au service de ses contemporains dans la poursuite de cet idéal, pour l'avoir élevé surtout jusqu'au sommet de la vérité la plus haute et la plus précieuse, la vérité divine, Newman a bien mérité de son pays, du monde intellectuel et même de l'univers tout entier. C'est ce mérite qui en imposait même à ses adversaires contemporains et qui fit éclater un concert immense de louanges et d'approbation quand il reçut de Rome la pourpre cardinalice. De ceux qui n'avaient pu lui pardonner sa conversion, la plupart se réjouirent hautement de cette reconnaissance publique d'un talent et d'une culture qu'ils ne pouvaient s'empêcher d'admirer dans le secret de leur cœur.

De nos jours enfin, à l'heure même où tant d'éducateurs s'apitoient sur la décadence des idées et des mœurs et s'inquiètent de l'avenir que cela prépare à la génération qui nous suit, on ferait bien de revenir aux doctrines de Newman, sur la nature de l'université et l'organisation des cours, des programmes et des méthodes universitaires. A relire *The Idea of a University*, ceux qui déplorent le manque de culture de tant et tant de nos hommes instruits, ceux qui songent à faire rentrer les humanités dans les différentes écoles universitaires et visent à former des hommes plutôt que des techniciens trouveraient grand profit à relire les considérations de l'ancien professeur d'Oxford sur la littérature, les sciences, la philosophie et leur valeur éducative dans l'université et dans la vie. S'ils sont sincères dans leurs doléances, si franchement ils veulent travailler au soulagement de cette misère, mais ne savent pas trop où chercher les réponses à leurs

problèmes et des suggestions lumineuses pour les redressements qu'ils projettent, qu'ils relisent Newman. Ce contact avec un passé glorieux leur enseignera l'humilité intellectuelle en leur faisant connaître un génie universitaire sous la pourpre du cardinal et leur redonnera l'espérance d'une solution heureuse à la crise de civilisation que nous traversons. Cette solution est trouvable, il faut la trouver et surtout ne pas perdre la flamme de zèle qui est l'âme de l'action civilisatrice des peuples.

N'oublions pas qu'une université « c'est un endroit où l'intelligence peut sans danger s'exercer et se risquer avec l'assurance de rencontrer son égale dans un adversaire imprévu et son juge dans la chaire de vérité. C'est un endroit où la recherche est encouragée, où les découvertes sont vérifiées et perfectionnées, où l'amertume est atténuée et l'erreur démasquée par le choc de l'esprit avec l'esprit et du savoir avec le savoir. C'est l'endroit où le professeur devient éloquent et se transforme en missionnaire et en apôtre, étalant sa science dans toute son étendue et son attirance, la déversant avec le zèle de l'enthousiasme et allumant le feu de son amour pour elle dans le cœur de ceux qui l'écoutent. . . C'est un endroit qui gagne l'admiration des jeunes par sa célébrité, garde l'affection des adultes par sa beauté et rive la fidélité des anciens par ses souvenirs. C'est un trône pour la sagesse, une lumière pour le monde, un serviteur pour la foi, une Alma Mater pour la nouvelle génération <sup>18</sup>. »

Surtout ne désespérons pas de l'avenir; selon les vers du poète cité par Newman,

The clouds you so much dread  
Are big with mercy, and shall break  
In blessings on your head.

Que Newman puisse servir de canal à ces bénédictions intellectuelles, il suffit de le connaître pour n'en pas douter.

Philippe CORNELLIER, o. m. i.,  
recteur.

---

<sup>18</sup> *Historical Sketches*, p. 16.



# Conserver ou innover?

DANS UN MONDE QUI ÉVOLUE \*

---

Conduire une vie d'homme dans un monde en effervescence, c'est déjà tout un problème. Quand par surcroît il s'agit de ce tourbillon dévorant qui emporte choses et gens de notre siècle, c'est tout simplement formidable.

En vérité, peut-on être moderne, intégralement moderne?

Moderne. Cela a tellement l'air d'être compromis dans une foule de choses, en des institutions, des manières de voir, et de faire, et de ne rien voir, et de ne rien faire, institutions et manières si peu recommandables, après tout!

D'autre part, et chacun le sait bien, il n'est pas loisible, il n'est pas possible de se refuser à son monde, à son temps. Moderne, on l'est toujours, du moins en partie ou malgré soi.

Alors? Le mieux n'est-il pas de laisser chacun se tirer d'embarras, à la minute s'il le faut, sans mettre son esprit à la torture, sans chercher à établir des lois générales, des lois qui en resteront selon toute vraisemblance à leur généralité, sans prise sur la vie quotidienne?

Nous y sommes. Au juste, on ne sait pas trop ce qu'il en est; et bien peu croient pouvoir en arriver à une solution réelle, compréhensive, et praticable tout d'abord.

En cette matière, comme en tant d'autres, peut-être faudrait-il commencer par une cure de confiance. Confiance en soi, dans ses propres capacités de connaître, de vouloir, de régler sa conduite personnelle. Confiance en la vie et jusque dans les hommes, oui, la vie moderne et les hommes de notre temps. Mais, par-dessus tout, confiance en Celui qui régit

\* Causerie prononcée à la Société des Conférences de l'Université d'Ottawa, le 16 janvier 1944.

providentiellement, avec sagesse, aujourd'hui comme toujours, et la vie extérieure et les libertés humaines elles-mêmes.

Une confiance comme celle-là, la seule qui mérite ce nom d'ailleurs, n'est pas plus un optimisme facile ou inconsidéré qu'un défaitisme stérile et injuste pour les autres. Par delà ces deux façons excessives, la confiance véritable nous apparaît comme un réalisme sain: des yeux grands ouverts sur le réel, une manière franchement humaine de pâtir devant une détresse, mais en même temps et à un degré supérieur, une application constante à découvrir et à faire s'épanouir les promesses latentes, les germes d'avenir.

Et c'est dans un semblable esprit de mesure et de puissance que nous aimerions aborder, puisque nous y tenons et qu'il nous paraît nécessaire d'y tenir, la question de notre modernité à tous.

Les difficultés du sujet, nous ne pensons pas les sous-estimer en soutenant qu'elles ne sont pas de nature à imposer le silence. Certes, le point soulevé est délicat, de taille à faire songer, discuter, prendre une position, l'abandonner, y revenir, jusqu'à ce que dans la mêlée des propositions les plus contradictoires résonne la note juste, celle que d'ordinaire l'on met du temps à toucher et à faire entendre. Car nous voilà, en vérité, bel et bien confrontés avec les exigences de la vie contemporaine, en somme, avec nous-mêmes, avec ce que nous pourrions et devrions être. Or, aujourd'hui, sait-on bien ce que l'on doit et ce que l'on peut faire passer dans sa vie?

Qu'importent ses difficultés! Puisqu'elle se pose à nous, et indépendamment de notre consentement, la question de notre présence aux temps nouveaux ne doit pas nous trouver totalement dépourvus ou fuyards. La vie nous sollicite: allons droit à la vie. Avec elle nous viendront et la vérité et la fécondité.

## I. — UN MONDE EN ÉVOLUTION.

### 1. *Réflexion à la baisse.*

Le fait de notre modernité, pour commencer par là, se passe bien de nos démonstrations.

Pour n'en retenir qu'une preuve, déjà très significative d'une tournure d'esprit, observons combien peu trouvent le temps de s'y arrêter

d'une façon honnête. Le temps! Mais, n'est-ce pas une réminiscence en train de devenir matière à l'histoire des peuples et des civilisations?

Jadis, et c'était hier encore, on pouvait sans scrupule s'abandonner aux charmes de la réflexion libre et nullement rançonnée; on trouvait même du temps pour ces agréments du discours intérieur qu'on nomme distractions. Allez donc maintenant vous croiser les bras pour ne pas distraire l'esprit, rester pensif sur un texte ou dégager à la manière lente du sage la signification du dernier événement. N'eussiez-vous consacré à ruminer de la sorte qu'une heure fugitive prise discrètement sur le sommeil agité de gens qui ne savent plus dormir, on vous trouve rêveur, sentimental, d'un autre âge. D'aucuns même vous désapprouvent, tout net, et vous fustigent: bourgeois, profiteur de la société. Et vous voilà stigmatisé, honni par une société qui rationne l'esprit plus allègrement que le corps.

Oh! le temps de penser, de peser, de prévoir. Car, il en faut du temps pour engrener à la douzaine des actes et des séries d'actes chargés de lumière et de puissance. Eh bien! ce temps-là, à quiconque voudra y regarder de près, il offrira son visage de proscrit, il apparaîtra la grande victime de l'heure. Et quand malgré tout il resterait à portée, on ne manquerait pas de le maquiller en l'employant, pour parler moderne, à des fins utiles.

Et<sup>^</sup> définitive, est-ce réellement le temps qui manque aux hommes pour réfléchir? Ou la volonté, l'inclination pourtant si normale, de vouer à la vie de l'esprit les prémices du temps que l'on a?

### *Un monde affairé.*

Tout ceci s'explique aisément et trouve son lieu normal dans un monde affairé comme le nôtre. Affairée, notre mine; affairée, notre existence quotidienne; affairée, notre vie entière.

Jamais, on n'a brassé autant d'affaires. Jamais, autant de chantiers: jamais, autant de précipitation, dans la rue, les gares, les bureaux et les maisons d'affaires, souvent même au foyer. Jamais, autant de perfectionnements successifs et toujours dépassés; jamais, autant d'expériences, dans les loisirs comme au travail. Il semblerait que nos modernes inventions, instruments de production et moyens de nous délasser, au lieu de réduire les dépenses d'énergie humaine en augmentant le rendement et surtout la valeur proprement humaine, ont encore plus obligé l'homme à se mul-

tiplier pour les maintenir en action, et, à s'offrir lui-même, telle une pâture monstrueuse, à leurs appétits de fer.

Il est incontestable, en dehors de tout jugement prématuré, que nos manières de vivre, j'entends celles qui se propagent chez nous depuis environ un quart de siècle, vont nous façonner — et c'est déjà fait dans une très large mesure — une manière d'être constamment au dehors, à la surface de notre âme, en agitation continuelle, en opération transitoire, soit dit comme pour jeter le voile de la philosophie sur une détresse profonde: un mécanisme sans tête ni cœur.

Le philosophe appelle déjà l'homme nouveau — le spirituel préfère dire: le vieil homme aux traits plus accusés que jamais — un *activiste*, un homme d'œuvres, un brasseur d'affaires, bref un type aux antipodes du méditatif, du penseur, du fervent des opérations immanentes.

Et si cela peut nous réjouir de nous savoir entrés par une autre porte dans le mouvement de la grande humanité, ajoutons que notre engouement pour l'action extérieure, expéditive, changeante, n'est qu'une nouvelle conquête ou une victime de plus de la contagion universelle, un héritage en tout cas de l'Occident et, d'une façon toute spéciale, de cet Occident diminutif, mais combien tapageur, que la Providence nous a donné comme partenaire dans l'Amérique septentrionale.

#### *Personnalité changeante.*

D'autre part, la connexion est étroite entre une activité forcenée et une excessive mobilité des traits, je veux dire, ceux de l'âme.

Vous êtes, par hypothèse, en activité continuelle, vous vous dépensez en plusieurs tâches à la fois, vous vous tuez — c'est littéral — vous vous tuez à l'ouvrage et même au repos, un repos moderne, bien entendu. Qu'arrive-t-il? Vous voilà en peu de temps devenu l'esclave de votre agitation, vous en épousez successivement les cent contours divers, vous vous videz affreusement, vous n'êtes plus une personnalité dominant les circonstances de votre vie et les filtrant en quelque sorte pour en tirer votre profit d'homme; vous êtes l'individu quelconque aux états d'âme on ne peut plus instables, aux impressions changeantes et les plus contradictoires. Ne dites plus: un être en possession de ses facultés, maître de ses actes. Discernez plutôt une émotivité désordonnée, un besoin croissant et maladif d'images neuves et fortes, capables de déclencher des réactions

passionnelles à la fois violentes et nombreuses; donc, une proie toute désignée pour la réclame, pour le premier publicitaire un tant soit peu adroit.

Faudrait-il donc reconnaître la génération nouvelle dans ce tableau poussé au noir de l'être veule, impressionnable à l'excès et sans profondeur? On objectera surtout qu'à l'heure présente le souffle de l'indépendance, la conscience de soi, gonflent les âmes plus que jamais.

Ne préjugeons rien. Tout simplement, observons l'évolution radicale par laquelle nous sommes passés, dans notre physionomie ethnique, depuis une vingtaine d'années.

Notre physionomie, ai-je dit. Ce n'est pas tout, en effet, de modifier, de chambarder son régime, en famille et dans sa vie sociale tout comme dans sa vie privée. Même en supposant qu'à l'origine on a hébergé le nouveau sans conviction ou à regret, je dirai plus, même en admettant une volonté sincère de rester soi-même au long de ces expériences admises par curiosité ou pour ne pas se distinguer des autres, il est entendu que notre être ne peut tarder à présenter des traits nouveaux, soit à notre avantage soit à notre détriment. Nos actes nous suivent; ils émoussent en nous les convictions dont ils étaient tout d'abord une contradiction vécue; et nous finissons infailliblement par subir leur influence obstinée. Tôt ou tard, on pense comme l'on vit.

Que l'on mette maintenant en parallèle les innovations de l'heure, pour autant qu'elles sont saisissables dans leur mouvement, et les usages d'hier. A un Canadien de la quarantaine, il faut une somme d'ouverture peu ordinaire, de renoncement très méritoire parfois, pour se reconnaître dans la société actuelle et se déclarer satisfait en tout. Et je ne dis rien de l'attention extrême à ne pas paraître vieux jeu dans le maniement de ces outils si délicats, et fort déconcertants parfois, dont est faite l'étiquette moderne, conçue sur la base de la camaraderie. On n'en finirait plus sur ce chapitre des modifications apportées ou subies.

Encore plus significative, il me semble, est l'instabilité actuelle de nos gens, leur propension à butiner tout au long des jours des consolations fugaces, leur facilité inouïe à faire la moue sur des objets un instant désirés et possédés avec ardeur, leur indifférence pratique à l'endroit de

règles de vie, hier tenues pour sacrées, aujourd'hui dépourvues de tout ascendant et parfaitement stériles.

Bon gré mal gré, tout cela pose nécessairement le problème de notre personnalité, de nos richesses intimes, de notre capacité de résistance aux sollicitations de l'extérieur, de notre pouvoir dominateur sur l'entourage, de notre faculté de discernement moral, de nos convictions touchant ce qui est permis et ce qui ne l'est pas, et, avant tout, de nos connaissances réelles.

## 2. *Morale décadente.*

Ce problème, il se fait particulièrement embarrassant, inquiétant, quand il intéresse ou doit intéresser la conscience morale. Et c'est là, sans doute, qu'il se pose tout d'abord; comme c'est là que tout prend sa source.

A l'heure qu'il est, on ne peut plus ignorer ce problème de morale, crucial entre tous, non pas tant, il est vrai, par les ravages déjà exercés chez nous, si nous procédons par comparaison avec d'autres peuples, que par ceux qui nous menacent. Par là encore, et je me permets de penser que par là surtout, nous prenons chaque jour davantage figure de modernes, de civilisés à l'occidentale. Nous vieillissons, nous connaissons des angoisses nouvelles, des angoisses qui n'entrent pas dans le champ de la conscience du jeune âge.

Ici, si l'on voulait s'en tenir à un jugement d'ensemble, quitte à reconnaître la variété de ses applications suivant l'âge et le milieu, on pourrait diagnostiquer une désaffection marquée pour tout ce qui touche à la religion et une licence grandissante à l'égard de la règle des mœurs.

Pour être bien compris, j'énumérerai sèchement quelques données qui ne paraissent pas laisser de place au doute: libertés prises en des proportions fortement aggravées à l'égard de la foi du dimanche, désintéressement quasi total, souvent même, dégoût positif à l'endroit de l'instruction religieuse servie du haut de la chaire, préférence accordée aux offices les plus courts, jugements on ne peut plus lestes sur la loi de l'Église — la morale des prêtres, comme on dit, — insouciance surprenante de nombre de nos jeunes mères dans la formation religieuse des enfants, chez un plus grand nombre — et pas seulement des plus jeunes, tant s'en faut — une sorte de défaitisme, de renoncement à obtenir des membres

de la famille la soumission aux exigences de la morale, une conscience matrimoniale encore alourdie, et de combien hélas! par le refus criminel de la vie et la recherche toujours plus raffinée de la jouissance stérile, la confiance réciproque et l'union même des époux portant au flanc une plaie flétrissante.

Ce sont là des faits. Ce ne sont pas tous les faits. On en pourrait aligner d'autres, beaucoup d'autres, non moins révélateurs de la conscience nouvelle, tels les fréquentations affranchies de tout contrôle sérieux, l'accueil facile sinon l'approvisionnement périodique en publications et en gravures malsaines, la masculinisation de la femme, chez l'un et l'autre sexe l'obsession déjà effarante de l'alcool, soit de ce qui suffit aux sobres en tout, soit de ce qui fait les délices des plus raffinés, les plus sérieusement atteints peut-être.

Tous ces faits, et encore une fois ils comportent des variantes que je ne puis pas indiquer ici, mais que chacun peut apporter, tous ces faits ne sont entrés dans nos mœurs que par la brèche sans cesse élargie d'une conscience qui n'a plus le dernier mot.

S'agit-il de se prononcer sur la gravité du mal? Le fera qui pourra. En toute hypothèse, il semble prématuré et d'un pessimisme injustifiable de conclure à la perte du sens moral dans l'ensemble.

Par contre, et ceci vaut également de la majorité, les mœurs nouvelles constituent une preuve irréfutable de l'altération de notre personnalité morale dans le sens d'un appauvrissement. Les raisons traditionnelles de faire ceci et d'éviter cela ne disent plus grand'chose à l'âme. En leur place, rien qui supplée. C'est le vide qui se fait au dedans, tandis qu'au dehors on est presque sans défense devant les sollicitations les plus pernicieuses; on est à la remorque de plus en plus.

### *Soif du plaisir.*

Pour nous, qui cherchons une solution au problème moral comme aux autres, il n'est pas sans intérêt de considérer cette stérilisation progressive de la conscience dans son ambiance psychologique.

Une première explication paraît fournie par la soif du plaisir, cette exigence insatiable qui se trouve au cœur de la génération nouvelle.

La jouissance des biens finis, qu'ils soient de l'ordre de l'esprit ou de l'ordre de la chair, ne doit pas et ne peut pas être conçue comme ré-

préhensible, par cela seul qu'elle est recherchée et obtenue. Elle le devient, cependant, quand elle enferme l'âme dans ses limites étroites, au point de faire oublier en pratique le seul bien qui puisse la satisfaire complètement.

Or aujourd'hui, qu'est-ce qui hante les âmes? Quel est le bien convoité avec une frénésie inimaginable, sinon celui — et celui-là presque uniquement — qui se laisse toucher tout de suite, et de la façon la moins honorable pour la dignité humaine dans la plupart des cas? Cette idée fixe du plaisir en tête et ce feu dans les veines, quelle piètre figure fait nécessairement une morale qui, après tout, n'a de pouvoir que si on l'accepte! Et quand nous vient la tentation de proclamer inadaptée à la vie moderne la vie chrétienne, que se passe-t-il en réalité sinon l'aveu à peine voilé que l'on a déposé les armes devant le tyran de ses propres convoitises?

#### *Besoin d'indépendance.*

En second lieu, notre problème moral n'est pas sans attaches, des attaches très fortes même, avec une autre donnée de l'état d'âme moderne, je veux mentionner le besoin d'autonomie, la recherche d'un statut de liberté, dans toutes les classes de la société.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que le sang français nous tient en ébullition et nous rend, plus qu'à tout autre, l'oppression inacceptable. Dans nos populations, il se passe tout de même quelque chose de plus caractérisé en ce moment: un rejet décisif et brutal des anciennes livrées. On se modernise en brisant le joug, en revendiquant indistinctement des droits réels et des droits imaginaires, fallût-il pour cela recourir aux moyens extrêmes et des plus discutables.

A noter au passage la croyance établie et proclamée sans vergogne que la religion n'a rien à voir en tout cela; nous y reviendrons, à l'instant.

Pour le moment, il faut surtout se rendre compte à quel point cette émancipation sociale a favorisé celle de la conscience individuelle. C'est un fait. Et c'est presque normal de ce temps-ci, l'humanité évoluant d'ordinaire par à-coups, se portant aux excès avant de conquérir un équilibre plus ou moins satisfaisant.



*Le séparatisme dans nos vies.*

Nous arrivons maintenant à un troisième facteur, qui a joué un peu tout le long de notre histoire et qui opère avec une vigueur exceptionnelle de nos jours: la dissociation de la vie et de la religion, de la morale et de la culture ou de la civilisation. En réalité, c'est le grand, l'unique facteur sous-jacent aux faits relevés plus haut et aux problèmes par eux posés. Le sujet est d'importance; on me permettra un mot d'explication.

À peu d'exceptions près, et d'une importance minime d'ailleurs, notre passé n'a pas été rempli de ces tensions, de ces conflits aigus entre la nature et la grâce, entre Dieu et le monde, l'âme et le corps, entre la religion et la vie, la foi et la science, le christianisme et la culture, pour autant que ces éléments auraient cherché à s'exclure mutuellement.

Non pas que l'accord normal se soit réalisé dans toutes les conditions souhaitables; ainsi, sans tomber dans les excès du rigorisme, peut-être a-t-on partagé communément une notion un peu sombre de notre nature et jugé d'une façon trop sommaire ce que nous appelons maintenant humanisme; pas assez cependant pour engendrer un désaccord. Et j'ajouterai que l'entente s'est maintenue, nonobstant quelques accrocs ici et là, comme il était naturel qu'elle se maintînt à une époque de fraîcheur religieuse, de croyance facile et peu réfléchie.

Quant aux malaises passagers, il est significatif qu'ils aient été provoqués par des esprits frottés de culture, des compatriotes revenus d'une tournée aux vieux pays, ou tout simplement par des gobeurs d'objections bâclées à la protestante et des paroissiens en mésintelligence avec leur pasteur.

En somme, si nos pères ont fait largement connaissance avec les trois concupiscences, jamais le cœur n'a fait mal à la tête, jamais la tête n'a tenté sérieusement de finasser avec la morale, encore moins avec le dogme du *Petit Catéchisme de la Province de Québec*.

Ce code de croyances et de règles pratiques se réduit aujourd'hui, force nous est de l'avouer, à un exercice mémotechnique pour enfants, la vie du grand nombre obéissant à des leviers d'une tout autre nature et qualité. Que s'est-il donc produit?

Tout simplement ceci. Nous avons évolué, et combien hâtivement, à peu près dans tous les ordres alors que l'instruction religieuse s'est mo-

mifiée, donnant ainsi à la religion l'allure d'une étrangeté, d'une institution désuète, d'une inadaptée dans un monde en révolution. Ce qui suffisait à nos pères pour freiner efficacement une fringale passagère ou en faire disparaître rapidement les suites fâcheuses s'avère impuissant à contenir entre des berges trop peu élevées, je dirai même trop rapprochées, une vie qui se précipite en torrent et avec l'illusion d'avoir enfin le dernier mot de l'affaire.

L'affaire, la question résolue presque aussitôt qu'elle a été soulevée chez nous, ce n'est autre que le conflit apparent entre le progrès et la tradition surtout religieuse, entre la science nouvelle et la foi vieillotte, entre une conscience qui morigène indéfiniment et le besoin des avenues larges et des grands espaces.

Oh! la discussion n'a pas été longue, si l'on en juge par le comportement de nos gens à l'heure qu'il est. Vous rencontrez des gens de lettres et de sciences surtout, des professionnels, et non des individus isolés, qui se demandent, à la façon d'un Dostoïewski, si désormais un homme cultivé peut être un chrétien convaincu ou si un chrétien fervent peut être un homme d'esprit. Vous rencontrez des hommes d'affaires qui ne voient pas d'autre moyen de surnager dans la course au pain quotidien qu'en jetant la conscience par-dessus bord. Vous rencontrez toute une population qui fait deux parts dans sa vie: l'une, très faible, une manière pieuse de s'ennuyer; l'autre, sans mesure, qui attire à soi toutes les convictions et les emballements.

C'en est donc fait. Nous sommes des modernes, puisque le dualisme — un dualisme entrevu et accepté — s'est installé au cœur de notre existence. Chez nous comme ailleurs, la séparation de la religion et de la vie est un fait, un fait réputé nécessaire en raison des conditions nouvelles. Chez nous aussi, triomphe de plus en plus la prétention de conquérir une personnalité dans une culture purement humaniste, les pratiques religieuses subsistant par manière d'acquit ou même de convenance sociale, tout au plus pour les besoins d'une sentimentalité qui se fait déjà moins exigeante qu'autrefois.

Va-t-on s'en prendre à mon pessimisme de surface et citer des cas, des vies conduites privément et publiquement dans un esprit chrétien admirable?

Bien sûr qu'elles se rencontrent encore, et nombreuses j'aime à le croire, et qu'elles ont toutes le rare mérite d'avoir résisté à l'entraînement général. Précisément, c'est là que se pose le problème, dans la mentalité qui s'acclimata, dans l'atmosphère qui nous enveloppe, dans les mœurs que nous subissons, dans les institutions dont le contrôle nous échappe en totalité. Ne parlons pas, si l'on veut, des individus contaminés ou préservés à des degrés indéfiniment variables; insistons plutôt sur la dévaluation de toutes les valeurs humaines. Le milieu, oui, le milieu corrompu et corrupteur: voilà où portent nos observations. Et c'est merveille, encore une fois, de voir tant d'âmes restées fortes et pures, dans une telle ambiance, là où les apparences le laisseraient deviner le moins du monde.

A ceux que l'existence de ces cas heureux rendraient trop optimistes ou illusionnés sur la réalité prédominante, je demanderai ingénument quelle figure fait leur christianisme, pour autant qu'il s'affirme.

Qu'on nous montre un christianisme dynamique, influent, avec ses entrées partout, à la Chambre, au ministère, au bureau d'affaires, au théâtre, au club, dans la rue, dans les salons, et partout respecté comme une personne respectable, partout écouté comme une personne de jugement sûr, bref, le ferment dans la vie, dans la vie entière.

Qu'on ne nous montre pas un christianisme timoré, ignoré ou tourné en dérision, muet ou désarmé ou même lâchement complaisant sous les coups, un christianisme de ghetto, un christianisme qui n'a pas droit de cité. Surtout, qu'on ne nous montre pas un christianisme capitulateur, en marge de la vie, replié délibérément sur ses positions, conscient d'une prétendue impuissance, satisfait peut-être de se suffire à soi-même, bref un christianisme égoïste qui prétend et qui ne se gêne pas pour affirmer n'avoir rien à faire avec le monde, avec le commerce, l'industrie, la politique, la profession, toute la culture.

Mais, assez sur ce sujet. L'écartellement spirituel dont nous sommes affligés est trop manifeste et constitue une menace trop grave pour notre personnalité et notre action dans l'avenir, pour que nous tardions encore à en chercher le remède.

Ne perdons pas de vue notre caractéristique. C'est en modernes qu'il nous faut chercher une solution à notre problème, mais une solution moderne chrétienne; on aurait envie de dire, une solution qui « solutionne ».

## II. — LE DILEMME APPARENT: CONSERVER OU INNOVER?

Face au monde moderne, devant l'antithèse presque radicale par laquelle se définit le nouvel état de choses au regard de l'ancien, on peut imaginer les positions les plus diverses.

Et qu'est-il besoin de les imaginer lorsqu'elles s'offrent d'elles-mêmes à nos yeux? À l'observation, elles se révèlent toutes néanmoins aisément réductibles à deux types, parce qu'obéissant à un double esprit: ici l'attachement au passé, là une préférence marquée pour la nouveauté.

Au surplus, elles se signalent respectivement par un extrémisme qui les dresse en rivales, comme deux mondes fermés, en défiance réciproque, apportant aux contacts éventuels plus d'ardeur à croiser le fer qu'à trouver une formule d'entente.

Peu importe ici la condition sociale et autre des personnages engagés. Il ne s'agit pas de jeter les jeunes contre les adultes, un sexe contre l'autre, pas même le monde des clercs contre le monde tout court. Le fixisme et la néolatrie — nos deux mentalités en opposition — trouvent leurs adeptes et leurs joueurs résolus dans toutes les classes, dans tous les milieux, dans tous les âges de l'un et l'autre sexe.

C'est qu'ils sont affaire d'éducation, de tempérament individuel, de tournure personnelle d'esprit, encore plus qu'esprit de corps, de classe ou de clan.

Et puisque c'est l'âme d'un chacun qui se trouve ainsi en cause, l'âme qui opte pour ce qu'elle croit être la vérité — peu importe le caractère profondément passionnel de son choix, — il vaut bien la peine de risquer au passage quelques précisions autour de l'esprit qui nous divise.

1. *La néolatrie.*

Et tout d'abord, l'esprit d'innovation. Débridé comme il l'est présentement, et envisagé dans sa forme pure, il représente sous des dehors séduisants la course folle à l'abîme. Devant les emballés, on a toutes les raisons au monde de crier casse-cou.

Tout à l'heure nous avons signalé que nos temps se signalent par un besoin incoercible d'autonomie, une passion pour la liberté et l'indépendance, une émancipation sans limites.

Prenons-y garde. Ce phénomène de libération générale ne va pas déjà sans de graves inconvénients, sans des ruptures fort regrettables. On saccage impitoyablement les valeurs les plus sacrées et les inutilités les plus notoires. Considérez quelque peu la marche des événements. Vous constaterez que dans cette poussée populaire, dans ces efforts pour prendre conscience de soi-même et s'affirmer devant les maîtres d'autrefois, il n'y a pas seulement une loi de nature qui fraye son chemin à travers les obstacles accumulés par une tradition d'asservissement injuste. Il y a aussi, il y a surtout à l'heure actuelle, l'instinct aveugle et impérieux d'une nature égoïste et jouisseuse, longtemps refoulée et maintenant maîtresse de ses mouvements.

C'est l'individu-roi, bien plus que la dignité de la personne humaine retrouvée. C'est l'avènement du moi.

L'individu, par contraste avec la personne, est un être qui ne vit que pour soi, ne pense qu'à soi ou ne pense aux autres que pour en extorquer tous les services possibles. Donc, un petit monde à lui seul, ou le centre de l'univers. Loin de se considérer comme une cellule d'un tout plus vaste, totalement dépourvu de sens social, il ordonne tout à soi-même et n'a d'yeux que pour ce qui flatte sa vanité, ses convoitises. Tout le reste, il l'ignore, il le piétine s'il le rencontre sur son chemin. La règle des mœurs de l'individu, c'est la satisfaction pleine et rapide de toutes les tendances de l'instinct. Et comme correctif à la brutalité que cela suppose, il n'y a guère qu'une décence de façade, une retenue imposée par les appétits du voisin compétiteur. « Écrémeur » de la vie, et rien de plus : voilà l'individu.

Ne cherchons donc pas chez l'individu, au sens fort où nous le prenons ici, ce qui fait une personnalité, une valeur humaine proprement dite, en praticulier des lumières sur la nature réelle des êtres et l'orientation profonde de la vie, des convictions arrêtées, des principes, des règles de conduite par lesquelles on se dirige vers sa perfection dernière en usant des biens temporels et spirituels tout juste ce qu'il faut pour hâter sa course.

Non, l'individu n'a pas cette profondeur. Esclave de ses impressions, il troque aujourd'hui ce qu'il a mis hier ses énergies à conquérir. Toujours déçu dans la recherche d'un bien-être sans désagrément, d'un

plaisir sans entraves, d'une liberté sans contrainte, il est à l'affût du nouveau, de la nouveauté littéraire, de l'opinion originale, de la dernière mode, du dernier film, de la toute récente manière de jouir. Vous le croyez personnel, entreprenant, de goût délicat. En réalité, ce n'est qu'un individu banal avec de l'argent, une victime de l'annonce, un mollusque qui avale tout, rejette tout, puis recommence.

L'individu est un être mûr pour la servitude, n'importe quelle servitude. Aujourd'hui peut-être, un reste de fierté le retient sur certaines pentes plus raides ou plus compromettantes. Comme les vrais convaincus, il parlera lui aussi de survivance nationale, d'école séparée. Plus vite qu'eux, pour ne pas dire seul parmi eux, il lèvera le poing contre l'adversaire de la langue, de la race, de l'école, se donnant l'illusion d'un geste magnanime. Demain, vous ne savez pas ce dont il sera capable. Aujourd'hui, ce n'est qu'un individu qui se démène; un individu sans ressort intime, incapable d'engager son être dans une cause quelconque, parce qu'il n'a pas d'idées à lui, il n'a pas de vie intérieure. Un individu comme celui-là, pour reprendre l'expression de Bernanos, ce n'est qu'un « affreux monstre non développé, un moignon d'homme ».

L'esprit d'innovation inconditionnée, qui n'est qu'un esprit individualiste, est désastreux pour la société.

Et quand il inspire une société, quand il est roi dans cette société, il n'y a plus de survivance possible contre les ennemis du dehors, parce qu'il n'y a plus d'âme au dedans; il n'y a plus de cohésion entre les membres, plus de centre de ralliement, plus d'idéal commun, plus de personnalité nationale. Il n'y a que des individus en tas, des sentiments qui s'élèvent, des passions qui s'agitent et s'entrechoquent.

Mais, l'esprit de personnalité, la volonté réelle et éclairée d'être soi au milieu des vicissitudes, de résister à tout ce qui modifie sa physionomie profonde, la résolution d'écarter à tout prix ce qui cherche à ternir son âme, cette volonté-là, cet esprit-là n'y sont plus. En leur place, une passivité désolante, une obéissance moutonnaire à des propagandes qui répandent une mentalité d'importation; une largeur de vues illimitée, une absence de vérités stables et de certitudes imprescriptibles. En un mot, la capitulation nette, la reddition sans conditions, à tout ce qui sollicite, à tout ce qui endort.

Et voilà pourquoi l'innovation à outrance, le culte exclusif de la nouveauté, la néolatrie, ne peuvent être une règle de vie pour une société: ce sont là des germes de mort, rien de plus.

## 2. *Le fixisme.*

Pour des raisons différentes, le fixisme n'est pas plus recevable. Le fixisme ne figure pas au *Petit Larousse*, pas même au *Larousse Médical*. Et pourtant, peu de paralysies exercent des ravages comparables aux siens, en étendue et surtout en profondeur.

Pour le besoin de notre cause, disons franchement que si la passion morbide du nouveau contamine davantage les âmes faibles ou peu profondes, la foule quoi! la sclérose de l'esprit s'attaque de préférence aux gens d'esprit, à ceux qui pensent, à l'élite. Et comme il faut un certain recul dans l'existence avant d'être admis dans l'aristocratie intellectuelle, ajoutons que l'âge adulte s'avère l'âge critique où il importe souverainement de tenir ouvertes les fenêtres de l'âme, de faire fonctionner tous les rouages de la pensée et du cœur, sous peine de se pétrifier parmi les vivants.

Le fixisme est la maladie des conservateurs impénitents, des traditionalistes farouches, de tous ceux qui excèdent dans leur attachement au passé.

Pareil excès ne provient pas toujours du besoin de réagir contre l'emportement de la masse. Il se rencontre, et dans toutes les classes celui-là, un fixisme béat, une attitude toute de sérénité, qui réalise tout à fait notre idée de cantonnement dans l'acquis, dans l'autrefois. Sans doute, les innovations de l'heure ne manquent pas de taquiner les gens ainsi atteints. Pas assez, cependant, pour que l'étonnement pose de véritables points d'interrogation, de réels problèmes, à leur génie simplificateur. Il y a longtemps, pensent-ils tout haut, que notre civilisation a fait ses preuves; les structures sociales, chez nous, sont chrétiennes depuis les origines; elles nous préservent de tout bouleversement, de toute brusquerie.

Laissons ces gens à leurs calculs bourgeois. Ils ont été cuits dans l'ancien régime; au reste, ils ne feront pas école. Évitions-leur surtout, par notre application à rebâtir, la désagréable surprise de l'écroulement

subit d'un monde vermoulu. De toutes manières, le temps se charge de leur dessiller les yeux, en tout cas de leur faire expier un péché d'omission et d'égoïsme.

Combien plus profond et d'autant plus pernicieux paraîtra le conservatisme érigé en thèse. Avant tout, il faut bien se rappeler qu'il s'enracine, comme tout extrémisme, dans le sol du sentiment ou du ressentiment passionnel.

A son origine, il faut le croire volontiers instinctif, irréfléchi, hérité comme tant d'autres traits, soit de la nature, soit du milieu familial ou éducationnel, soit de l'entourage social. Avec l'expérience cependant il s'étoffe, il prend une forme plus volontaire, plus intellectuelle, et il apporte à se légitimer toute l'ardeur d'une passion souvent sortie de ses gonds et compliquant d'une façon dommageable le jeu de l'intelligence. Par où s'explique le caractère quasi miraculeux de la conversion d'un conservateur de cet acabit.

Vous connaissez de ces antimodernes déclarés? Tous plus ou moins pessimistes à l'endroit de l'actualité. Du monde moderne ils n'attendent pas grand'chose parce que, selon eux, il n'y a rien à attendre d'un monde sorti de la voie. La voie, l'unique voie, c'était celle qu'avait ouverte l'antiquité et que le moyen âge avait si bellement ornée en l'élargissant. Ah! les splendeurs médiévales! La civilisation médiévale! L'art médiéval! La philosophie et la théologie médiévales! La sainteté médiévale! Le monde ne produit plus que des nains à côté de ces géants. Quelle figure de pitres nous faisons, tout de même, avec notre technique, nos sciences positives, nos thèses nouvelles, nos prétentions à une spiritualité rafraîchie. L'Église nous a pourtant indiqué le péril en condamnant le modernisme et cet activisme spirituel qui, dans le temps, s'appelait américanisme.

Est-il besoin d'ouvrir ici une parenthèse pour dénoncer la documentation extrêmement pauvre de ces dénigreur? Je l'ai dit: a priori, avant tout examen, ils sont contre leur siècle, contre leur milieu, parce que le sentiment les pousse à se dresser ainsi, et non parce qu'ils auraient éprouvé jusqu'à la nausée le vide de notre temps, ni même parce qu'ils sont connaisseurs ou honnêtes admirateurs du passé. À leur adresse, le P. Sertillanges écrivait sans broncher, tout récemment: « Nos meilleurs



âges de foi sont encore barbares. Le XIII<sup>e</sup> siècle français, si typique du meilleur passé, est pour une poésie rétrospective un séjour plaisant; mais aucun de ses panégyristes actuels n'en voudrait goûter la prose. . . Il est certain que le temps présent est incomparablement supérieur, techniquement, à tous ceux qui le précédèrent. A cet égard, certaines de nos années valent des siècles. »

Je sais qu'on pourra, en partant de ce témoignage, revendiquer tout de même pour le passé une supériorité autrement appréciable, celle de la civilisation. C'est pourtant Maritain qui a écrit là-dessus: « La sagesse chrétienne ne nous propose pas de revenir au Moyen Âge, c'est en avant qu'elle nous invite à nous déplacer. Aussi bien la civilisation du Moyen Âge, si grande et si belle qu'elle ait été et plus belle encore dans les souvenirs épurés de l'histoire que dans la réalité vécue, la civilisation du Moyen Âge est-elle restée très loin de réaliser pleinement la notion chrétienne de la civilisation. »

Encore une fois, les écrits d'un moderne, s'appelât-il Sertillanges ou Maritain, ne sont que paille devant les monuments du passé; il faut une audace bien puérile pour s'attaquer à pareil granit.

L'esprit rétrograde — puisqu'il faut l'appeler par son nom — ne va pas toujours se percher aussi haut dans l'histoire; après tout, il faut une dose appréciable d'érudition pour s'évader à ce point de son siècle. C'est pourquoi celui qui vient de nous apparaître ne s'appelle pas légion, loin de là. Plus souvent, l'esprit rétrograde est un esprit renfermé dans une portion excessivement restreinte du temps et de l'espace. Il connaît son champ ou son bureau ou son atelier; il est au chaud dans sa famille; il fréquente quelque peu; il porte un intérêt distrait aux questions de sa localité; les problèmes d'envergure, la politique mondiale et même nationale, l'action catholique et sociale le trouvent complètement dépourvu — quand elles le trouvent — et puis surtout, méfiant. C'est un craintif. Toujours sur la défensive, quand il est accosté. Il redoute instinctivement tout ce qui s'agite par delà ce qu'il contrôle; autant dire qu'il voit l'ennemi à sa porte. Et ce pourrait bien être là le fond de l'affaire. Quand on s'attache, quand on se cramponne d'une façon irréfléchie à des coutumes, à des traditions, la crainte du nouveau, la peur du risque y sont pour beaucoup dans cette énergie.

*La peur du risque.*

La peur du risque! Je ne crois pas exagérer en soutenant que c'est, en définitive, le ressort secret de tout esprit qui retarde.

On peut être craintif et pousser de l'avant. Mais, on ne tourne pas le dos au progrès sans manquer du courage voulu pour prendre les risques nécessaires.

Aussi, il ne faut pas s'y laisser prendre. Lorsque l'esprit rétrograde proclame sans les preuves voulues la nécessité de maintenir dans sa forme antique telle institution décrépète, telle méthode d'action dépassée, tel procédé scolaire d'un académisme stérile et fastidieux, telles formules ou encore telle façon de se vêtir, de se coiffer, de conduire une entreprise, de tenir une boutique, toujours c'est la peur du risque qui l'a conduit à dogmatiser, à tomber dans l'absolutisme, à maintenir rigide une formule devenue trop étroite, à endiguer une vie qui emportera irrésistiblement et avec fracas la digue, un jour prochain.

Combien il eût été plus sage et moins désastreux de faire confiance à la vie et d'élargir son lit. La vie ne mène son homme à l'abîme, que lorsque l'homme renonce à la diriger avec toute son intelligence et tout son cœur.

*L'absence de sympathie.*

Oui, tout son cœur aussi. Il est absolument requis d'y apporter ce talent, inné ou acquis, de sympathie avec la vie, cette faculté de découvrir tout ce qui s'émeut, tout ce qui souffre, tout ce qui bourgeonne, tout ce qui veut éclore, et d'y communier.

En vérité, la grande misère de l'esprit trop conservateur ne serait-elle pas un cœur fermé, un cœur dépourvu d'antennes? Retarder n'est pas uniquement se complaire, se cadavériser dans les monuments du passé; c'est encore plus rester constamment en désaccord avec les siens, traiter à la légère leurs espérances et leurs capacités, leurs besoins réels, leurs souffrances — et combien profondes, parfois, — c'est se retrancher dans une tour pour y goûter une paix imméritée et combien factice, trop souvent hélas! pour y fulminer des sentences immodérées contre le prochain. Aux petits enfants qui demandent du pain, est-il bien sûr qu'on offre mieux qu'une pierre?

Dans leur isolement, les esprits désaccordés ne saisissent pas, ne peuvent pas saisir la détresse navrante du temps présent qui réclame à grands cris des entraîneurs, des chefs éclairés encore plus que des serre-freins ou des poids morts. Oh! la stagnation déprimante de nos vies. C'est elle qui exaspère et précipite les dénouements tragiques alors qu'il importe tant de gagner la confiance et de ménager les voies aux transformations nécessaires.

*Le péché d'omission.*

Si j'ai l'air d'en avoir contre l'angélisme, contre la tendance à se mettre au-dessus de l'humain, à tirer son épingle du jeu, c'est que j'y vois — et bien d'autres avant moi — le péché des chrétiens, le péché d'omission aux suites incalculables.

Je le sais; en ce monde pétri d'individualisme, chacun cherche sa pâture, chacun réclame sa part et plus que sa part des biens terrestres. Devant cette impudeur des appétits, que penser du chrétien, de tout chrétien, clerc ou laïc, investi spécialement d'une mission de paix et de réconciliation, appelé à être le sel qui garantit de la corruption, envoyé dans le monde, non pour s'y perdre ni s'épuiser en mesures de préservation, mais pour l'approcher ce monde, s'y mêler, le travailler par le dedans, le soulever au-dessus de son aplatissement naturel, lui donner figure plus humaine et l'empêcher de retomber dans l'insignifiance et la perversité?

Le chrétien a reçu la vérité en héritage: il n'a pas le droit de la bâillonner, de l'enfouir. Qu'il la porte immédiatement chez le voisin; le voisin patauge dans les ténèbres, on ne lui a encore rien dit. Qu'il ne redoute pas les éclaboussures, le refus. S'il a l'intelligence de la misère, s'il est chrétien de la tête aux pieds et jusqu'à la moelle des os, il trouvera bien le chemin du cœur; il sera reçu, aimé, et il fera aimer son christianisme au lieu de le faire exécrer.

*Notion fausse de l'Église.*

Faire aimer son Église et ne pas attirer sur elle les imprécations, c'est tout un en ce moment.

On ne passe pas indifférent à côté de nous. Il importe que les chrétiens démesurément traditionalistes se rendent compte du grave danger qu'ils font courir à leur Église. Il leur faut, et tout de suite, prendre cons-

science de ce qu'ils sont, développer le véritable instinct chrétien qui n'est pas seulement un instinct de conservation, qui n'est pas du tout un instinct de satisfaction vaine ou de sottise complaisance en sa propre supériorité; mais, une mentalité de donné aux autres, la mentalité du service social le plus authentique, le plus humble, le plus cordial.

Sur cette considération, on me permettra de projeter la lumière d'une pensée aussi profonde et aussi courageusement chrétienne que celle d'un Jacques Maritain: « L'instinct social ou sociologique, qui est du monde, l'instinct de la collectivité terrestre, prétend constituer les chrétiens en un monde clos... en une forteresse bâtie de main d'homme derrière les murailles de laquelle tous les bons seraient rassemblés, pour lutter de là contre tous les méchants qui l'assiègent. L'instinct spirituel, qui est de Dieu, demande aux chrétiens de se disperser dans le monde que Dieu a fait, pour y porter témoignage et pour le vivifier. A la vérité, les bons et les méchants sont partout mêlés, même dans l'Église; et l'image d'une forteresse ou d'une citadelle, qui se rapporte au monde, devrait plutôt, dans l'état présent du monde, faire place à celle d'armées en campagne faisant une guerre de mouvement... »

Qui que l'on soit, clerc ou laïc, il est bon que l'on s'interroge sur son instinct de fond, sur l'esprit qui anime, sans chercher à inculper le prochain. Chacun de nous entre dans les rouages du salut universel; qu'une roue s'arrête, l'heure de la délivrance est d'autant retardée.

#### *Cause de séparatisme.*

Et pour en finir avec le fixisme, ne craignons pas de le dénoncer comme le principal responsable de cet écartèlement spirituel ou moral, dont il a été question tout à l'heure.

Eh oui! Pour avoir prétendu maladroitement mettre la religion et la culture en serre-chaude, à l'abri de toute contamination, pour les avoir coulées en des formules et des usages proclamés intangibles dans les siècles à venir, on a tout simplement trahi et la religion et la culture.

En faisant du monopole spirituel, en cessant de porter au cœur du monde le message chrétien, on a gelé les valeurs chrétiennes, on a rapetissé en le ramenant à sa propre taille, on a vieilli tout d'un coup un esprit toujours jeune par définition, un esprit qui ne demande qu'à vivi-

fier l'univers entier. On a contribué à faire croire qu'une culture intégrale est réalisable en dehors du christianisme. On a donné carte blanche à tous ces tenants de liberté irresponsable et de laïcisme dévergondé qui prétendent, dans leurs journaux et leurs conférences, dauber sans retenue et sans dignité sur les chrétiens et leur mentalité arriérée, et qui s'emploient ailleurs à fonder des cercles, des clubs, des syndicats, des instituts, voire des partis politiques, totalement étrangers à l'esprit chrétien, quelquefois même en opposition ouverte avec la doctrine chrétienne.

Il n'y a pas d'entrave plus gênante apportée à la vigueur du christianisme que les étroitesse des chrétiens qui rétrogradent, des abstentionnistes à tout prix. Ce n'est pas l'esprit chrétien qui conduit ces gens: notre esprit en est un de liberté et d'avant-garde.

### III. — ADAPTATION VITALE: PRÉSENCE CHRÉTIENNE AUX TEMPS NOUVEAUX.

Nous y sommes: une position en première ligne, non un parasitisme de traînard ni une irréflexion d'emballé. Voilà la place du vrai chrétien. Elle n'a rien des positions extrêmes où il n'est pas permis de s'enfermer, sous peine de se nier soi-même.

Que le fixisme et la néolatrie soient inacceptables, cela reste acquis. Nous n'y reviendrons plus, si ce n'est pour illustrer par comparaison la position moyenne qu'il nous reste à définir. Dans cette définition, forcément nous nous en tiendrons à des traits crayonnés rapidement, au surplus incomplets; à peine une esquisse. La réflexion prolongée, la connaissance par sympathie et le jeu de la prudence personnelle font plus d'effet en cette matière que des vues superficielles tassées à la fin d'une conférence.

#### *Mirage de l'éclectisme.*

Commençons par éclairer la voie en signalant un procédé par trop simpliste. Appelons-le, pour lui concéder une apparence de sérieux, un éclectisme culturel. En vérité, ce ne serait qu'une façon empruntée à l'art culinaire: mettez, disons pour être véritablement dans la ligne de l'éclectisme, deux parts égales de mentalité traditionaliste et d'esprit progressiste, agitez le tout, et vous obtiendrez un type idéal.

J'ai l'air de badiner. Il n'est pas sûr du tout que la recette n'en ait tenté aucun avant nous et qu'on n'eût parfois été séduit par l'expérience d'une hybridation.

Non et non. Le type qui nous convient, le seul qui puisse convenir en matière de culture et qui puisse aboutir efficacement sur le terrain de l'action, ce n'est pas un hybride, ce n'est pas le résultat d'un croisement, d'une addition ou d'un compromis. Juxtaposez une tendance condamnable et une autre du même genre, jetez-les, si vous y tenez, l'une contre l'autre. Résultat: deux penchants à l'excès au lieu d'un, et une guerre intestine par surcroît.

Parlons, je le veux bien, de formation personnelle poursuivie par l'équilibre de forces contraires, de tendances divergentes. Toutefois les expériences de la physique ou de la vie inférieure à la nôtre ne doivent pas nous faire donner dans l'illusion et nous porter à croire qu'elles sont renouvelables en tout chez l'homme.

Dès qu'il s'agit de former l'être humain, nous nous élevons sur le plan de la rationalité, de la moralité. La formation humaine se poursuit dans le sens de la profondeur plutôt que de l'étendue ou de la quantité, dans l'acquisition et le développement d'habitudes ou d'inclinations bonnes, de plis spirituels donnés à l'âme, de plis au surplus qui sont excellents de leur nature, et non parce qu'ils viennent en conflit avec des tendances contraires.

Que dire alors d'une formation conçue comme une lutte perpétuelle entre des penchants opposés, mais extrémistes, donc exagérés ou mauvais? Un exemple, pour illustrer cette pensée: des pratiques immodérées de mortification peuvent aider indirectement à contenir une propension aux excès dans le boire et le manger, aux vices de la chair. En réalité, elles ne règlent rien par elles-mêmes, parce qu'elles n'éduquent pas leur homme, elles ne développent pas la disposition bonne, le vrai pli qu'il faudrait en l'occurrence: une vertu de tempérance. Et comment de pareilles pratiques le pourraient-elles? Elles sont elles-mêmes dérégées. Et au lieu de faire progressivement la paix dans l'âme, au lieu de produire l'équilibre souhaité, elles superposent un être maladif à un autre, un rigorisme de pensée et une raideur extérieure à un fond agité et bouillonnant. Nous obtenons ainsi un être de psychologie très complexe, un être contenu, un

être qui se consume en tiraillements, jamais un épanoui, un équilibré, un maître de soi, une personne, quoi!

J'ai choisi un exemple dans l'ordre de la vertu; il serait aisé de raisonner de façon semblable dans l'ordre de la culture. Je suis par disposition — je vous prie de croire que c'est une hypothèse — un patriote extrêmement convaincu, vous entendez, décidément refermé sur moi-même, peu convertissable à des vues et à des sentiments moins ardents. Vous survenez — encore une hypothèse — et vous m'injectez une dose de sentimentalisme exactement à l'opposé du mien. Vous voyez l'effet. Me voilà exaspéré, hors de mes gonds. Au lieu de m'éclairer, de m'éduquer en tirant de sa gangue une vertu de patriotisme recouverte d'excroissances, vous avez été tout simplement le soufflet de forge, je brûle. Et je ne parle pas du raz de marée que j'ai pu soulever en votre patriotisme non moins sentimental; car je suppose que j'ai riposté à vos allégations; et les coups n'ont pas manqué de pleuvoir dru sur vos positions trop avancées, inexactes . . . Un malin résumerait ainsi mon exemple: un anti-qubécois de l'Ontario plus un anti-ontarien du Québec ne font jamais un honnête et parfait citoyen de la capitale fédérale.

Les exemples, on pourrait les tirer de partout, des écoles de philosophie, de théologie ou de spiritualité — car on s'affronte même là — des tendances en poésie ou en peinture. Toujours, nous serions ramenés au point de départ: ce n'est pas en s'évertuant à balancer une erreur par une autre, antinomique, que l'on arrive à l'équilibre de la vérité, de la vertu et de l'art. C'est en allant droit à la vérité et à la vertu. Dans notre cas, ce n'est pas en mêlant, par manière de compensation, deux façons inadmissibles de s'immobiliser ou de courir à perdre haleine, que l'on obtient une allure idéale. C'est en marchant à la façon de l'être humain, posément, sans mollesse comme sans précipitation, conscient de chaque pas en avant parce que l'on sait où l'on va et que l'on veut y aller et que l'on a raison de le vouloir.

Pour résumer: à la façon d'une personnalité humaine qui s'affirme. Et c'est tout différent d'un éclectisme, d'une mêlée passionnelle. Et c'est l'unique manière convenable à l'être humain, pensant et capable de responsabilités.

*Formation personnelle.*

La conquête de soi, le développement de sa personnalité! Présentement, il n'y a guère de formule plus à la mode, de thème plus exploité.

Ce qu'on y découvre ressemble étrangement, en plus d'une occasion, à de l'individualisme camouflé; soit, un personnalisme frelaté. C'est donc que l'on se méprend sur les valeurs en jeu et que, pour autant, mieux vaudrait se taire pour ne pas mêler les cartes davantage. Il n'appartient pas, en effet, au premier venu qui a entendu parler de formation personnelle de couvrir ses impertinences envers l'autorité du beau nom, du noble nom de personnalité, comme pour faire oublier par là ses propres servitudes et son manque de profondeur. À nous de ne pas nous y laisser prendre et de ne pas confondre esprit frondeur et esprit personnel.

Se former de façon à devenir une personne au sens fort du mot, une personnalité comme on dit couramment avec une note admirative, c'est tout d'abord être pour quelque chose, un idéal donné, et construire, faire du positif en vue de parvenir à cet idéal. En outre, dans la poursuite de cet idéal, on ne négligera rien de ce qui peut accélérer la marche.

Et c'est ce qu'on pourrait appeler une première condition pour être personnel ou sainement conservateur et sainement progressiste, les deux pieds sur le sol, mais des pieds qui bougent, qui portent en avant. Si vous êtes pour tout ce qui passe, nous n'êtes effectivement pour rien; votre être s'envole avec les mille et une futilités sans lendemain. Si vous n'êtes que pour l'autrefois, vous claquemurez votre personnalité, vous n'offrez aucun débouché à des puissances anémiques.

Quant à être contre quelque chose, oui, on le peut et il le faut toutes les fois qu'un obstacle s'oppose à notre ascension et cherche à distraire notre vue de l'idéal. Qu'on le note bien: agir de la sorte n'est pas de soi s'opposer à la personnalité des autres, personnalité qu'il faut souhaiter de toute son âme, procurer même dans toute la mesure de ses ressources. C'est tout simplement se maintenir soi-même en action au lieu de capituler, au lieu de renoncer à ce qu'on n'a pas le droit de laisser aller; et c'est aider les autres à ne pas choir dans l'individualisme mesquin, en leur rappelant que leur personnalité ne s'achète pas avec le sacrifice de la nôtre. Et voilà une seconde caractéristique de la formation personnelle:



une vigilance de tous les instants à ne pas tout avaler, à ne pas détruire d'une main ce que l'on élève de l'autre.

Être pour un idéal donné: passe encore. Mais, le moyen de connaître l'idéal à poursuivre? Serait-ce purement l'effet de l'arbitraire?

En bref, l'orientation des efforts à développer est inscrite en chaque être, s'il s'agit de l'idéal propre à chacun; elle est inscrite dans une collectivité, s'il s'agit d'un idéal partagé par un groupement. A quoi, il faut ajouter les indications, non moins providentielles, fournies par le milieu dans lequel évolue un être ou une société. Conquérir sa personnalité, c'est donc en premier lieu se connaître soi-même selon tout son être, faire appel à tout ce que la nature et la grâce — les deux conjointement — ont déposé de bon en nous et cherchent à faire éclore avec notre concours. En même temps, c'est tirer parti de tous les éléments extérieurs qui se trouvent dans la ligne de notre perfectionnement propre, mais ceux-là seuls.

Insistons sur l'utilisation des seuls éléments extérieurs qui cadrent effectivement, et non d'une manière illusoire, avec notre être véritable. Autant il importe de faire entrer dans notre vie tout ce qui contribue à hausser notre niveau de culture, à développer nos facultés et augmenter nos possibilités de jouir honnêtement, autant il nous faut écarter résolument tout ce qui avilit, tout ce qui contrecarre notre véritable personnalité, quel que soit l'empire exercé par tout ce clinquant sur nos sens et notre imagination.

Quant à discerner ce qui convient et ce qui ne convient pas, on y arrive en mettant en regard notre nature perfectionnée par la grâce, et les nouveautés qui sollicitent notre adhésion. Partant de là, une formation éclairée se montrera donc des plus accueillantes pour tout ce qui peut favoriser le perfectionnement intégral, l'épanouissement d'une nature ainsi élevée.

Ceci ne va pas, on le sent déjà, sans le sacrifice de certaines coutumes et manières de voir. Le traditionaliste excessif en profitera pour s'objecter au nom même de la fidélité à soi-même. A quoi nous répondons: toute technique nouvelle pouvant concourir comme instrument de perfection devrait être acceptée comme un moyen plus efficace de mettre en valeur les trésors d'une personnalité encore inculte. N'est-ce pas là vrai-

ment une façon intelligente de rester fidèle à soi-même, de connaître un progrès dans la même ligne, de se donner une personnalité à la page?

Voilà, en substance, semble-t-il, ce qui s'appelle se former sans leurre, garder à son être son unité originelle et assurer son développement normal. Et voilà ce qui rejaillit infailliblement en perfection nouvelle pour le milieu même où l'on évolue.

Toute autre façon qui prétendra se passer, soit de la connaissance initiale de tout soi-même — nature et grâce — soit de l'enrichissement par le milieu, développera une mentalité individualiste: ou bien un asservissement aux exigences incontrôlées du milieu lui-même, ou bien un culte rendu au moi et une renonciation pure et simple au rayonnement social.

Insistons, en passant, sur la connaissance complète de soi, de ce qu'on est, et par nature, et par grâce ou vocation chrétienne. À oublier ce dernier point — et n'est-ce pas la faute généralement commise en ce moment? — on ne pourra jamais aboutir, sinon à une personnalité tronquée et livrée à ses débordements; par contre, à ignorer ce qu'apporte de bon la nature, on tombe dans l'individualisme et les extravagances des petites églises.

Pour sévères qu'elles paraissent, ces considérations de base sont nécessaires pour régler nos attitudes dans la vie quotidienne, pour débroussailler des problèmes qui attendent une solution et qui n'ont pas fini de tourmenter nos esprits. Pour terminer nous tenterons quelques applications.

Auparavant, signalons la puissance de l'être qui se développe dans le sens que l'on vient d'indiquer. Qu'il soit tout d'abord en possession de soi, maître de ses impressions, cela ressort de ce qui a été établi. Parce qu'il se montre, en effet, respectueux au possible de ce qu'il a été fait par la nature et la grâce, parce qu'il creuse sans cesse son âme pour en faire sourdre une eau toujours plus claire et jaillissant toujours plus haut, il est fort, il est un, et non éparpillé à la surface; et, en même temps qu'il apprend à se dominer, il oppose un non toujours plus énergique aux sollicitations du dehors, pour autant qu'elles tendent à le pervertir.

Mais, pour ce milieu lui-même, il est, si j'ose dire, la providence humaine. Sans doute, l'ennemi déclaré de toute extravagance; mais davantage, le promoteur entreprenant, le sympathisant tout désigné de tou-

te amélioration sérieuse. L'âme du milieu, le levain qui transporte la masse, ne les cherchez pas ailleurs: c'est lui.

Alors? il n'y a qu'une adaptation possible dans un monde en évolution: c'est de prendre les rênes, c'est d'adapter ce monde un peu fou à sa manière d'être une personnalité, à sa manière équilibrée de voir, de porter un jugement et d'agir en conséquence.

Est-il besoin d'ajouter qu'une personne ne se forme pas en un jour et qu'on ne s'improvise pas maître en éducation personnelle. La recherche du juste milieu ou plutôt de ce sommet qu'est une formation personnelle est la chose la plus délicate au monde. Des expériences un peu précipitées à l'école et au collège, sur le terrain social des coopératives et des caisses populaires, et jusque dans l'action catholique, ont prouvé que le commencement indispensable en tout, c'est une réflexion prolongée et une attention extrême dans les expériences, un approfondissement continu de la vie. N'empêche que toute approche de la vraie solution, pour gauche qu'elle se fasse, laisse bien loin derrière elle, par les fruits qu'elle annonce en ce moment, nos rechignements de traditionalistes endurcis et nos inconstances de modernes intempérants.

\* \* \*

J'ai promis, pour mettre le comble à ces doléances, quelques exemples empruntés à notre vie courante. Commençons par l'examen d'une question et d'une solution générales, de nature à donner une assiette à toutes nos démarches en les inspirant, en les fortifiant par l'unité qu'elles mettent dans la vie. Avons-nous une personnalité, avons-nous une frappe caractéristique, une manière d'être à nous et une raison d'être distincts? Avons-nous un idéal, par conséquent, quelque chose de spécial à faire dans le milieu où nous nous trouvons placés indépendamment de notre choix?

Si cette question tombe dans un esprit large à l'excès, un esprit coureur d'aventures, grand amateur et amateur exclusivement de nouveautés, une âme qui ne présente pas de tuf; ou encore, si je m'adresse à un découragé, à un démissionnaire, ou tout simplement à l'un de ces esprits pratiques, de ces pragmatistes qui ne croient pas aux convictions, à la supériorité de l'esprit et à la constance de la vie; c'est entendu, ma ques-

tion étonne, elle fait sourire, elle attire la pitié sur un homme, supposé intelligent, mais attardé à de pareilles futilités. Par ailleurs, si mon interlocuteur en est encore aux canons de Frontenac ou par contre sous le charme de Murray, s'il en est à l'âge de la ceinture fléchée ou des Habits-Rouges, si c'est un fixiste qui ne peut voir l'un des siens varier ses habitudes, chercher un sens dans la messe et surtout mettre en doute que l'on puisse avoir une autre couleur politique que le bleu et le rouge; alors, oui, en voilà un qui pose à la personne, à l'homme de caractère. Mais, quel personnage, quel caractère! Et quelle senteur de musée sur tout cela!

Avouons qu'il n'est pas si facile de réaliser l'équilibre, partant, de trouver le secret d'une vie vraiment féconde. Oublions un instant nos préférences pour l'une ou l'autre de ces deux attitudes. La question se ramène à ceci: avons-nous une personnalité et une tâche providentielles? Sans broncher, je répons dans l'affirmative, parce que je vois à l'évidence la nature et la grâce se combiner comme en un seul burin pour graver sur la figure encore imprécise de l'homme en général des traits qui nous sont propres, le signe authentique d'une mission, et des puissances nécessaires pour l'entreprendre et la mener à bien.

En quelques mots, nous sommes, de par le vouloir divin, dans la ligne de la civilisation occidentale, héritiers d'une culture latine, pétris de la pensée française la plus pure, fixés au cœur d'une Amérique en très grande majorité anglaise par la langue et américaine par les mœurs. Nous sommes, de par une élection divine encore plus particulière, des catholiques à mentalité romaine, et non gallicane, comme on voudrait parfois le faire croire. Nous ne formons cependant qu'un îlot catholique émergeant d'une mer protestante, rationaliste, matérialiste et même indifférente à toute religion. Voilà notre être. Et voilà le milieu extrêmement défavorable où nous sommes pourtant appelés à nous épanouir.

Comprend-on maintenant la providentialité de notre être et de notre tâche? Et saisit-on tout ce qu'il y a d'illusion mortelle à composer à la légère ou, par contre, à bouder tout progrès sur le plan de la culture, sur le plan de la personnalité et des aptitudes à missionner dans la masse?

Ceci vaut de tout compatriote d'une autre race, dès que le conduit un égal souci de formation personnelle en opposition aux mesquineries de l'individualisme. Aussi, poursuivre le développement de sa personna-

lité, ce n'est pas entraver la formation et le rendement d'une personnalité-sœur; c'est, au contraire, la conforter dans son rôle de ferment spirituel, par la conviction que j'apporte à le remplir ce rôle, de mon côté. Que l'une et l'autre apportent des éléments de culture différents, c'est inévitable, c'est nécessaire. Nécessaire à la cause commune de l'esprit et de la religion, qui endossent tout ce qui est bon; nécessaire aussi à la vitalité agissante de tout promoteur de culture et de religion.

Autant dire qu'il n'y a, pour nous, de personnalisme réel et productif que dans la mesure où nous apportons, d'une part un soin vigilant à nourrir positivement notre esprit latin et catholique de tout aliment, ultramoderne et ancien, capable d'entretenir nos énergies et de les multiplier; d'autre part, une attention extrême à nous purifier du vieux levain et à nous priver de toute invention qui trouble, contamine ou ronge comme le cancer, en un mot, tout ce qui n'est pas en accord avec notre catholicisme et notre culture. De cette façon, et de celle-là seulement, nous serons l'âme de notre monde, au service de la communauté sociale, et non des victimes sacrifiées au courant général, responsables par surcroît d'une telle débandade.

Ripostera-t-on qu'à mettre ainsi l'accent sur la personnalité je réintroduis la séparation, la lutte même entre l'individu ou le clan et la société?

Il n'a pas été ici question de bien commun, du moins pour autant qu'il se distingue du bien de la personne; c'est entendu. D'autre part, n'oublions pas que la collectivité repose sur la conscience individuelle, sur la richesse des âmes, comme sur sa base naturelle. Et si la formation ici prônée comporte une insistance majeure à tirer parti de tout ce qui, dans les formes nouvelles de la vie, est susceptible d'enrichir le moi, elle augmente d'autant le pouvoir d'influencer le monde extérieur tout en avivant la conscience d'un rôle à exercer dans la société.

Ceci dit, il me paraît que nous ne pouvons pas hésiter à faire nôtre la technique moderne, pour autant qu'elle ne contredit pas notre esprit propre; et cela, non seulement pour notre profit d'individus et nous donner un air de contemporanéité, mais encore et davantage pour le bien commun. En nous emparant, en effet, des instruments de la technique et en les pénétrant d'un meilleur esprit, nous rectifions des moyens, nous

mettons au service de la civilisation véritable ou de l'ennoblissement social des moyens d'une efficacité supérieure à tout ce qui s'était vu jusqu'ici.

Par delà la technique, les échanges culturels eux-mêmes sont possibles, donc requis par le bien commun, et cela, précisément dans la mesure où ils sont possibles. Or, cette possibilité nous semble elle-même réglée par la personnalité que l'on a déjà, encore plus que par ce que l'on pourrait convoiter avec plus ou moins d'illusion; en style de fabuliste, la règle du pot de fer et du pot de terre. On ne gagne vraiment aux contacts que lorsqu'on est tout d'abord capable de résister à l'éclatement ou, ce qui revient au même, à l'absorption. D'autre part, comme il n'y a plus de sécurité à garder le coin du feu, que le pot de terre sache bien qu'il lui faut se durcir, se donner une personnalité de fer. en vue des contacts à venir.

\* \* \*

Et ceci nous amène à un deuxième échange de vues sur la formation personnelle prise sur le vif, chez nous. Un profane comme votre serviteur n'a en réserve aucun secret pour les maîtres en pédagogie. De voir toutefois l'éveil de la personnalité devenir le pivot de l'école nouvelle, cela réjouit, cela remet de bien des déceptions, cela autorise les espérances les plus enlevantes et les plus fondées.

L'école nouvelle, il importe de le signaler tout de suite, n'est pas le jour succédant à la nuit. Jusqu'aux années de la crise de l'esprit vraiment sérieuse — ce qui nous reporte à une bonne vingtaine d'années en arrière — la formule traditionnelle s'avérait, somme toute, passablement efficace. Bon an mal an, elle versait dans le grand monde ses diplômés dont plusieurs honorent leur maturité d'une compétence et d'une sagesse remarquables, plus d'un même avec un éclat qui fera toujours l'envie des plus jeunes. Bref, la formule pour les besoins de l'époque.

Une formule boiteuse, tout de même, donnant à réfléchir à nos maîtres. Elle fut réputée par les plus avertis tout à fait compromettante lorsque les rafales de l'après-guerre préludèrent au vent de tempête qui souffle maintenant sur nous. Il fallait faire vite; on a fait encore assez vite, et surtout on a fait bien. Non que la formule sortie du creuset se

présente avec le dernier poli; non qu'elle soit partout appliquée avec un égal bonheur, ni même qu'elle ait rallié tous les suffrages.

Ce qui importe par-dessus tout, c'est l'esprit qui l'anime, un esprit sainement personnaliste, un esprit de fermeté et de souplesse, un esprit au surplus qui plaît à l'élève, garantissant ainsi doublement l'avenir. En voici quelques caractéristiques, non plus des objectifs lointains, mais de consolants et solides résultats: disparition progressive d'un certain complexe d'infériorité, d'une impression de contrainte ainsi que d'une tendance ou ingéniosité à inventer des soupapes au règlement, suppression d'une passivité par trop béatifiante en classe et à l'étude, contact en profondeur avec la vie réelle plutôt qu'avec des formules, recours familier, non plus au surveillant ni au *magister*, mais à cet ami et ce confident qu'est le maître nouveau style, entraînement progressif à se servir de sa prudence personnelle, de sa faculté de discerner le bien du mal et d'écarter ce dernier par conviction, plutôt que par l'exécution sans âme d'une consigne incomprise et subie en attendant les jours de la délivrance.

Il se fait donc quelque chose, chez nous, et ce sont nos jeunes qui en font leur profit. Double raison de nous réjouir et de présager une ère meilleure.

A condition, cependant, que l'atmosphère familiale n'apparaisse pas à l'enfant, à l'adolescent, au jeune homme et à la jeune fille, en contradiction ouverte avec le milieu scolaire. Ici et là, s'imposent une même dilatation, une même confiance réciproque, un tact égal et convaincant dans la manière de préserver du mal ou de réprover les écarts, toujours une façon encourageante d'affronter la vie.

Il y a même des champs plus reculés, des coins de l'âme, où les parents sont les premiers appelés par Dieu à exercer une action apaisante; je mentionnerai, sans détour, l'initiation aux mystères de la vie et l'éducation du cœur. Ces tâches-là, poursuivies dans cette atmosphère la plus naturelle au monde qu'est un entretien cordial d'une mère et d'un père avec son enfant, combien elles sont fécondes pour l'enfant qui se pose des questions et qui les posera à d'autres moins respectueux que vous, soyez-en sûrs, si vous laissez passer votre heure. Aussi, combien elles vous paieront de retour, ces tâches, dans votre affection pour les vôtres et vo-

tre désir de les voir croître bellement, sans rachitisme de l'âme, en toute simplicité et noblesse.

De toute évidence, pareille éducation familiale se trouve en dépendance de la personnalité des parents, tout particulièrement de la conscience qu'apporte une mère de famille à jouer son rôle éminemment formateur.

Au juste, que penser de la personnalité féminine, telle qu'elle se cherche et s'affirme présentement? Nous n'allons pas nous quitter sur des gros mots, après nous être si bien entendus jusqu'ici. Il n'empêche qu'un personnalisme de bon aloi ne mettra jamais la perfection de la femme dans une manière vingtième siècle, une manière humiliante s'il en est une, de singer l'homme. La femme a sa personnalité bien à elle; et cette personnalité, elle est toute de grandeur et de noblesse, elle ne le cède en rien à celle de l'homme, parce qu'elle vient de Dieu qui y a mis sa manière, à lui, de la faire grande et noble. On a parlé de sacerdoce-féminin; et avec une profondeur à peine soupçonnée. On signifiait ainsi qu'en dernier ressort tout repose sur lui, parce qu'il est l'âme de la famille et de la société, la réserve des énergies individuelles et des énergies sociales.

Ils ne manquent pas d'habileté les adversaires de notre esprit chrétien et latin qui s'attaquent à la femme de chez nous, déplorent hypocritement sa prétendue posture d'infériorité, aiguïssent sa passion de plaire et de jouir, lui font un grief d'une maternité un tant soit peu honnête, lui glissent en fraude des recettes inavouables, veillant à la diminuer partout, jusqu'à l'avilir à ses propres yeux. Il est temps que la personnalité féminine se ressaisisse en face de toutes ces séductions et qu'elle retrouve son empire véritable en abandonnant les voies de l'égoïsme, de la nullité individuelle et sociale, pour rentrer dans celles qui lui ont été tracées par la Providence. Et que la femme soit sans crainte là-dessus. La personnalité qu'on la supplie de retrouver et de mettre à l'abri n'en est pas une de serre-chaude ni d'attardée. Au contraire, nous souhaitons de tout cœur une personnalité moderne, épanouie, à la page, une culture encore plus développée dans le sens de l'extension et de la profondeur. Donc, une culture de chrétienne moderne.



\* \* \*

Un personnalisme chrétien: ce sera le mot de la fin, le mot pour tous, sans distinction d'âge ni de sexe.

Peut-être se surprend-on d'une insistance aussi prononcée à unir constamment formation personnelle et formation chrétienne. On a saisi tout de même que nous nous prononçons sans restriction contre la possibilité d'un développement humain, complètement humain, qui ne soit pas imprégné de l'esprit chrétien, contre la possibilité d'une personnalité profonde et rayonnante qui se cherche en dehors de la religion. Jacques Rivière exprimait à sa façon cette pensée fondamentale: « Il y a une sorte de naïveté en tout écrivain non chrétien. Il a toujours l'air de quelqu'un à qui l'on cache quelque chose et qui ne s'en doute pas. Il y a un certain dernier mouvement de l'esprit qu'il n'a jamais l'idée de faire. Il y a un fond qu'il ne touche pas. » Du chrétien qui reste pratiquement étranger à son christianisme, qui n'en sent pas le besoin à la journée, on peut en dire autant.

Nous ne voulons pas insinuer qu'il existe un type unique de culture, auquel tout chrétien doit se conformer. Tout simplement, nous entendons que notre personnalité, à nous, se ramène à une prise de possession, par la grâce, de tout ce qu'apportent notre nature, notre caractère ethnique, nos efforts d'intellectuels, d'artistes ou de savants, les aspirations populaires à une société meilleure, à une politique mieux inspirée, à la liberté pour tous, à un confort perfectionné. Eh oui! Tout cela, et tout le reste, le surnaturel veut le pénétrer. Et pourquoi? Pour le stimuler, le conduire à son perfectionnement véritable et non illusoire, pour lui donner un mode d'être équilibré, ni sclérosé, ni évaporé, le mode d'être le plus approchant de la perfection. Seules, une conception chrétienne de la vie et une âme ouverte aux influences du christianisme connaissent le juste milieu entre les égarements du traditionalisme et du modernisme, j'allais dire entre un esprit d'étroitesse et un esprit de laxisme, de frivolité.

Un personnalisme chrétien, donc. On pourrait tout aussi bien dire: un christianisme adulte.

De notre formation religieuse, j'ai osé soutenir qu'elle n'était pas sortie de la période de l'enfance et que, de ce fait, elle donnait naissance

à de sérieuses difficultés dans un cerveau d'adulte. Quand on n'a eu de la religion que les connaissances forcément rudimentaires de l'enfance, quand on n'est venu à elle qu'à travers la sensibilité du jeune âge, comment ne pas se poser des problèmes un jour ou l'autre, comment ne pas rester songeur après tout ce qu'on nous raconte de la force pénétrante de la religion?

A quoi, il n'y a qu'un remède, il n'y a qu'une manière de retrouver son assurance: éclairer sa foi, développer non pas une sensibilité, mais une mentalité catholique, une façon intelligente de donner son adhésion aux enseignements, une soumission non moins intelligente à la hiérarchie, la certitude d'être chez soi dans la grande Église en n'oubliant jamais que l'Église n'est pas une société limitée, la société des clercs, mais la société des laïcs comme des clercs. En un mot, tendre à un christianisme adulte, personnel, éprouvé et recherché toujours plus.

C'est ce christianisme-là qui donne du cœur à une vie, qui ne peut pas s'accommoder de la stagnation ou d'un enlèvement dans la routine. C'est lui qui développe l'esprit d'entreprise, le besoin de rendre service, sans courir aux abîmes de l'esprit aventurier. Il donne, lui, des yeux nouveaux, des yeux ouverts sur nos temps, sur l'immense détresse de notre monde. Il donne surtout un cœur nouveau, un cœur qui sait se pencher sur une misère et lui redonner espérance, confiance en soi et en la vie.

Sachons gré à nos chefs suprêmes, Pie XI et S. S. Pie XII notamment, de nous les avoir redonnées à nous-mêmes les premiers, cette confiance en nous et cette assurance d'un avenir plus consolant, plus nôtre. En vous donnant, à vous laïcs, un peuple à reconquérir dans toutes les manifestations de sa vie familiale, sociale, professionnelle, économique et politique ou proprement religieuse; en nous prescrivant, à nous prêtres, de nous faire l'âme d'une entreprise aussi grandiose, nos deux pontifes nous ont comme rendus à nous-mêmes, ils ont libéré notre personnalité et garanti, pour autant, notre avenir.

Elle est unique, en vérité, l'époque où il nous a été donné de vivre et de besogner. Et dans cette époque, il n'y a rien de plus beau, en vérité, il n'y a rien de plus fort, que la conviction d'un chrétien, que la personnalité d'un chrétien qui accepte de repêtrer son monde pour le salut commun de la religion et de la culture.

Marcel BÉLANGER, o. m. i.

## L'école primaire et la formation sociale

---

Avant la guerre, on ne considérait pas l'école primaire comme seule responsable de la formation sociale des jeunes; il ne semble pas se présenter de raisons sérieuses pour modifier cet avis dans l'après-guerre. On sait bien, qu'à l'instar de Maria Chapdelaine, la petite institutrice entend elle aussi des voix aux accents impérieux: « Donnez-nous de bons enfants, obéissants, bien élevés et vertueux, nous n'avons pas le temps de nous en occuper. » « Donnez-nous des comptables, des sténographes, des électriciens et des laboureurs, nous ne pouvons plus leur faire faire l'apprentissage. » « Donnez-nous des citoyens éclairés, intelligents et libres de tout préjugé, c'est à l'école primaire à former l'électeur de demain. » « Donnez-nous des chrétiens pratiquants, des vocations religieuses. » Ainsi, à qui mieux mieux, famille, associations professionnelles, État, Église, se penchent vers la petite école pour lui demander des services ou lui dicter une ligne de conduite.

Il est naturel que le monde adulte désire voir la jeunesse grandir à son image et à sa ressemblance, mais l'école primaire est devenue l'héritière résiduelle d'un grand nombre de problèmes, qui surgissaient trop vite dans un monde, auquel les cadres plus rigides des autres institutions ne savaient pas s'adapter assez rapidement. Ce phénomène contemporain date de l'étatisation des services d'instruction publique, c'est-à-dire de 1870. L'action entraîne la réaction, le pendule a atteint l'extrémité de son oscillation et tout indique qu'on n'est plus aussi certain de la sagesse de ce transfert de responsabilités. Les éducateurs les plus sérieux nous invitent maintenant à considérer la formation des jeunes comme un travail d'équipe où chacun doit jouer le rôle qui lui est dévolu par sa nature et ses fonctions: parents et instituteurs, représentants du pouvoir religieux ou du pouvoir civil <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *The School*, décembre 1943, p. 279 et suiv.

L'école n'est donc qu'une d'entre plusieurs institutions intéressées à l'éducation; elle continue la famille, seconde l'Église et reçoit la protection de l'État, mais elle n'ambitionne pas de se substituer aux autres ou d'assumer tous leurs devoirs. Sans doute, au point de vue de l'éducation formelle et de l'instruction, l'école présente certains avantages: milieu choisi, groupement des enfants, dosage de l'enseignement, enchaînement systématique des leçons, ainsi qu'un certain contrôle des connaissances et des habitudes acquises, mais cela ne la justifie aucunement d'usurper la place des parents, des prêtres ou des gouvernants. D'ailleurs, certaines institutrices commencent à se fatiguer du rôle de Cendrillon à qui on s'en remet pour toutes les tâches embarrassantes. Si, d'une part, l'école primaire n'est pas seule à avoir juridiction sur l'éducation des enfants, ajoutons immédiatement que la formation sociale des jeunes est bien loin de couvrir tout le champ de leur développement. Dire que l'homme est un animal rationnel, moral, social et religieux, c'est admettre que l'éducation sociale ne touche qu'à un seul des aspects du problème avec lequel doivent se débattre les éducateurs. Mais il est tellement difficile de parler de l'école primaire sans penser à la famille, de traiter de formation sociale sans songer à l'éducation totale, qu'il arrivera peut-être au lecteur, dans les considérations qui vont suivre de trouver des applications qui dépassent les cadres de la vie écolière, qui envahissent même le domaine familial, civil et religieux.

Considérons donc les trois propositions suivantes: 1° la formation sociale consiste à éduquer le caractère; 2° pour réussir dans ce travail, il importe de bien connaître chaque enfant en particulier; 3° le gouvernement de l'école joue un rôle important dans le développement du sens social.

D'abord, quel est le point de vue catholique en la matière? Rappelons, en passant, qu'il n'est pas de doctrine aussi réaliste que celle de l'Église catholique, aussi peu exclusiviste, aussi peu doctrinaire, aussi vaste dans sa compréhension des fins ultimes permanentes et des contingences variables, aussi profonde dans son analyse.

Dans la Babel contemporaine, il est de faux prophètes qui prétendent que formation sociale veut dire uniquement préparation à la lutte pour la vie dans laquelle les débrouillards s'arrangeront bien pour sur-

vivre — vestige pathétique de l'âge d'or du libéralisme qui ne semble pas savoir qu'il est mort. D'autres affirment sérieusement que la formation sociale s'identifie avec l'adaptation aux mœurs changeantes d'un monde en évolution — parodie de la constatation de Pascal « vérité en deça, erreur au delà ». D'autres encore considèrent la formation sociale en termes d'une idéologie qui fait tendre l'esprit vers la révolution annonciatrice de la dictature prolétarienne. Pour un groupe, l'important c'est de former des jeunes démocrates initiés à l'usage des institutions démocratiques; pour d'autres, il s'agit de former des hommes qualifiés dans diverses professions, des nationalistes convaincus ou encore des internationalistes bienveillants.

L'incohérence de la propagande et les luttes d'écoles font ressortir l'absence de sérénité des esprits inquiets en quête d'absolu, et l'insuffisance de chacune de ces thèses, dont quelques-unes contiennent cependant une part de vérité. Dans l'échelle des êtres, depuis les possibles jusqu'à l'Acte pur, les barreaux ne sont pas interchangeables comme on voudrait nous le faire croire. Et le chaos moderne vient, comme le soulignait le R. P. Noël Mailloux <sup>2</sup>, de ce qu'on a, en certains milieux, abandonné la hiérarchie des valeurs, tant métaphysiques que morales.

Et c'est précisément sur le terrain moral que se place l'école catholique pour interpréter le but et les méthodes de formation sociale. Les philosophes affirment qu'il ne peut être question de morale sans les notions de finalité et de bonté, de bien et de fin. Ils établissent les distinctions nécessaires entre les fins immédiate, éloignée et ultime, de même qu'entre le bien particulier, réel ou apparent, le bien commun terrestre et le bien commun suprême, mais ils rattachent la morale individuelle et la morale sociale à la même Cause Finale qui a inscrit le caractère obligatoire de sa loi dans la conscience des hommes, pour l'amplifier ensuite par la Révélation et la parole même du Rédempteur <sup>3</sup>.

La morale individuelle et la morale sociale établissent leurs normes en raison de la même Fin, et d'autre part, c'est bien le même sujet, le même moi, qui pose un acte, conscient ou habituel, en vue d'un bien particulier, et qui agit en vue du bien général. Or, agir en vue du bien com-

<sup>2</sup> Conférence sur *Les tendances actuelles de la pédagogie américaine*, donnée par le R. P. Noël Mailloux, O.P. à la Société des Conférences, en décembre 1943.

<sup>3</sup> Gérard PETIT, C.S.C., *Le problème moral et l'homme contemporain*, p. 603.

mun de la société constitue l'essence même de la conduite sociale. Et ce fameux bien commun, auquel on n'arrive ni par l'addition des biens particuliers, ni en l'assimilant au bien d'une autorité centralisatrice, ou d'une majorité, ce bien commun est établi, maintenu ou détruit par les agissements des membres de la société à laquelle il fournit la raison d'être. L'équipe, le groupe ou la société ne saura réunir ses membres qu'en autant qu'il y a encore un espoir justifiable de réaliser le bien commun, tant que règnent, au moins relativement, la paix et l'ordre.

Si l'homme imparfait doit vivre en société pour se perfectionner, le corps social, de son côté, pour vivre et durer doit exiger, de la part de chacun de ses membres, des efforts constants vers le plus grand bien de tous. Trouvez des gens qui collaborent loyalement au bien commun de leur association et vous êtes assurés d'y trouver le règne de la justice sociale. Et puisque c'est l'attitude des hommes envers le bien commun qui détermine leur valeur morale et leur valeur sociale, admettons que les éducateurs catholiques ont bien raison de mettre en relief, dans la formation sociale des jeunes, précisément ce qui peut les porter à agir habituellement en vue du bien général. Vous l'avez deviné, ce qui s'extériorise ainsi, dans leur comportement de tous les jours, c'est leur caractère.

C'est parce qu'on mesure la valeur du citoyen, gouvernant ou gouverné, par sa conduite habituelle, par la droiture et la force de sa volonté et par son adhésion constante à des principes, qu'on en est venu à identifier, de plus en plus, formation sociale et formation du caractère. Sans doute les façons de définir le caractère varient selon les philosophies. Le P. Gillet y voit « la totalité des qualités morales groupées autour de l'axe de la volonté ». Pour lui, le caractère n'est pas un élément simple, mais plutôt « l'agrégat très complexe d'idées et de goûts, de gestes, de tendances et d'habitudes à discipliner, à organiser et à réaliser ». Le P. Feathersstone définit le caractère comme étant « la volonté opérant de telle façon que les principes dominant la vie ». Et Pie XI peint l'homme de caractère « comme celui qui pense, qui juge et qui agit avec constance sous la poussée de principes éternels <sup>4</sup> ».

Il semble donc que, pour l'école catholique, deux notes distinctes marquent le caractère: la volonté disciplinée et la ferme adhésion à des

<sup>4</sup> REDDEN and RYAN, *Catholic Philosophy of Education*, p. 248-252.

principes de conduite morale. Ainsi rattachée à la formation morale, l'éducation du caractère ne peut prétendre s'inspirer d'un humanisme intégral si l'on cherche à la divorcer de la formation religieuse, qui seule peut faire connaître, d'une manière satisfaisante, le sens de la vie et la réalité des sanctions. Malgré l'intransigeance d'une loi morale reposant sur la métaphysique de l'être avec ses principes d'universalité et d'immuabilité, tels que l'évidence et le témoignage nous la font connaître, l'Église, tout en appelant les hommes à l'héroïsme de la vie chrétienne, fait preuve de la plus sage indulgence et de la plus charitable sympathie pour les pauvres enfants d'Ève que nous sommes. Elle insiste sur le caractère supra-terrestre des principes de la morale sociale, mais elle sait que la moralité ne s'attribue qu'aux actes humains posés, dans des circonstances bien particulières de temps, de lieu et de personne <sup>5</sup>, par des hommes dont la nature déchue a besoin, pour les orienter, de toute la force de la volonté et des secours de la grâce par surcroît.

Pleinement réaliste, l'école catholique s'inspire de principes absolus peu nombreux, tels: « Fais le bien, évite le mal. » Elle peut donc se permettre un certain relativisme dans les jugements à porter sur la moralité de la conduite. Par ailleurs, hésitants à accepter nos absolus, bon nombre d'éducateurs non catholiques se voient obligés de multiplier les codes et les recettes afin de couvrir d'une formule quelconque toutes les situations possibles. Et naturellement les querelles d'écoles abondent: les habitudes sociales sont-elles spécifiques ou générales? Faut-il modifier le milieu ou la race? Est-ce à l'école de transformer le milieu social ou la proposition inverse serait-elle vraie?

Certains chercheurs sincères méritent notre plus profonde sympathie, mais à côté de ces tâtonnements angoissés, quelle unanimité chez les disciples modernes du grand docteur qui décrivait dans sa Somme ce qu'il entendait par « l'architecture du caractère ». En effet, Eymieu, Pradel, Jaouen et Foerster reprennent, chacun à sa façon, dans leurs traités sur la formation du caractère, les points suivants:

- 1° la discipline de la volonté;
- 2° l'acquisition d'idéals élevés et élevants;

<sup>5</sup> PETIT, *op. cit.*, p. 203.

- 3° la formation de bonnes habitudes;
- 4° la maîtrise de soi, et particulièrement de ses émotions;
- 5° l'acquisition de l'intégrité morale <sup>6</sup>.

Il est à remarquer que chacun de ces aspects de la formation du caractère a son importance dans l'éducation sociale, car si le caractère se mesure à l'intégrité morale, n'allons pas oublier que la morale individuelle est loin de tout couvrir. La personne de caractère saura vouloir son vrai bien particulier et s'acquitter, en conscience, de ses devoirs envers elle-même et son Créateur, elle saura, de plus, se dominer suffisamment pour vouloir le bien commun et agir en conséquence. L'école primaire qui doit jouer un rôle si important dans la préparation des jeunes pour la vie sociale, ne peut donc rendre de meilleur service à la famille, à l'Église, à la cité ou à la patrie qu'en s'attaquant résolument à la formation du caractère des tout petits.

On aimerait parfois à trouver une formule rapide qui ne parte pas de si haut et qui donne la certitude de former des bons catholiques, des bons canadiens, des bons ci ou des bons ça. Malheureusement, ces élixirs s'avèrent toujours remèdes de charlatans. Que voulez-vous, il n'existe pas de raccourci et le plus tôt on s'en rendra compte, le plus petit sera le nombre des pots cassés. C'est simple affaire de commencer par le commencement. Les apôtres du coopératisme semblent le comprendre lorsqu'ils affirment « qu'il faut former des coopérateurs avant de lancer les coopératives ». On pourrait ajouter avec les avocats de l'éducation du caractère, que l'école primaire doit s'efforcer de former des coopérateurs avant de les lancer dans la vie coopérative.

Voyons maintenant pourquoi il importe de chercher à comprendre la personnalité de chacun des enfants à qui l'on veut donner une bonne formation sociale. Reconnaissons, tout d'abord, que malgré ses nombreux mérites, ce n'est pas à l'école dite nouvelle ou progressive que revient l'honneur d'avoir découvert cette antique vérité que l'enfant s'éduque lui-même par ses propres réactions et son auto-activité <sup>7</sup>. Son hérédité détermine, en quelque sorte, ses capacités actives, mais l'enfant

<sup>6</sup> REDDEN and RYAN, *op. cit.*, p. 259-279.

<sup>7</sup> Saint THOMAS, *De magistro* (cité par REDDEN and RYAN, *op. cit.*, p. 516).



lui-même, avec ses potentialités, répond aux provocations du milieu et, par l'exercice de sa volonté libre, il se façonne lui-même.

On ne saurait nier l'existence d'une zone interdite, d'un sanctuaire dans les murs de la personnalité enfantine, que nul ne peut atteindre directement. Par rapport au moi du petit, le monde, les gens et les choses font partie du non-moi. Et l'éducateur averti, s'il se considère artiste, sait fort bien que son art et sa technique ne portent aucunement sur une matière inerte, mais que c'est par un dynamisme vital et intérieur que la matière prend forme et que la puissance s'actualise. On ne peut que hausser les épaules quand on nous parle encore de cire molle, de pages blanches ou de cruches à remplir.

Sans doute, l'enfant a besoin d'un guide sage et prudent autant qu'artiste, pour l'élever de façon à atteindre sa pleine stature et sa maturité naturelle et surnaturelle. Mais dans cette croissance, l'enfant est certainement lui-même l'acteur principal, et le maître doit se compter heureux d'avoir une place dans les coulisses. L'éducation ne ressemble en rien à un Grand Guignol, à un pantomime avec pantins dociles; il vaut mieux y voir un drame vivant, inédit, où l'on joue la vie devant l'Adjudicateur suprême et cela par la vie elle-même et pour la vie.

Les pédocentristes, en proclamant notre époque le siècle de l'enfant, en déclarant celui-ci centre du monde, manquent parfois de mesure; ils ont raison, toutefois, d'insister sur l'importance, pour l'éducateur, de bien connaître chacun des petits qu'il doit guider vers la plénitude de la vie sociale. En effet, le maître ne peut guère se contenter de connaître l'enfant en général; il lui faut plutôt comprendre tel enfant en particulier, au concret, tel qu'il existe avec tout ce qui fait qu'il est bien lui-même et non son voisin. Et cela, pour la bonne raison que toute éducation est impossible sans la coopération entière de l'éduqué lui-même, principal agent de sa propre croissance et de son bonheur.

Dans la technique à suivre pour connaître le sujet à éduquer, avec ses marques individuantes, la psychologie positive peut nous renseigner. Bien qu'on prétende que cette science en est encore à ses langes, on ne peut ignorer les apports considérables qu'ont apportés les psychologues, par leurs recherches méthodiques. La probité des inductions scrupuleusement conduites permet déjà de formuler certaines conclusions des plus inté-

ressantes et d'une utilité incontestable. Les études sont déjà très nombreuses sur la genèse du sens social chez l'enfant, sur l'éclosion des émotions et leur effet sur le comportement, sur le développement graduel des instincts, des traits héréditaires et des chaînons de l'habitude.

A lire les rapports publiés à la suite d'enquêtes, bien contrôlées, on en vient à la conclusion, d'ailleurs confirmée par le bon sens et l'expérience quotidienne, que, si tous les enfants se ressemblent qualitativement, ils diffèrent cependant les uns des autres sur un grand nombre de points. On constate ainsi non seulement des degrés dans le pouvoir d'intelligence générale, mais des différents types d'intelligences, des degrés dans l'intensité et dans la durée des émotions, et des degrés auxquels les enfants sont influençables ou volontaires. De sorte que, s'il est toujours vrai de dire que chaque enfant a un corps et une âme, il est aussi vrai d'affirmer qu'il se meut avec son corps à lui et avec l'âme très précise et très personnelle qui anime ce corps.

Les tests d'aptitudes, d'intelligence ou de connaissances et les psychogrammes ou profils de la personnalité ne nous font pas connaître la nature même des pouvoirs spirituels que sont l'intelligence spéculative, la conscience ou la volonté, mais ils nous aident à comparer, à celles des autres enfants, les manifestations extérieures par lesquelles un sujet en particulier révèle ses états psychiques. Ces instruments très délicats, dont se sert le psychologue, nous aident à constater ce en quoi tel enfant est, sur un point de son caractère, semblable à la plupart des enfants de son âge, sur tel autre, différent, et sur l'ensemble, unique en son genre.

On sait ainsi, que de zéro à sept ans, l'enfant reçoit la formation la plus importante de toute sa vie <sup>8</sup>, et que le caractère qu'il apporte avec lui à l'école, dès l'ouverture des classes, se maintiendra dans ses grandes lignes, tout le long de ses jours. C'est là, non du fatalisme, mais du réalisme à faire méditer. Huit ans se bâtit sur sept ans, comme vingt ans sur quinze et cinquante sur quarante. « The boy is father to the man. » Sans doute, l'homme est libre et, arrivé à quatre-vingts ans dans la vie montante, il peut encore édifier des flèches et des tourelles, mais la forme générale de l'architecture de son caractère sera conditionnée par les élé-

<sup>8</sup> KELLY, *Introductory Child Psychology*, ed. Bruce, p. 125-149; l'abbé Victorin GERMAIN, *De zéro à sept ans*, 45 pages.

ments de base, posés dans les fibres du système nerveux, dans le cœur et la conscience durant les quelques années de la vie préscolaire. L'instituteur chrétien ne peut ignorer, ni le pouvoir divin de la grâce et de la prière, ni le dynamisme d'une volonté bonne et forte, mais la prudence élémentaire l'avertit que, pour dompter et orienter la nature, il faut commencer par connaître et respecter ses exigences.

C'est pourquoi, lorsqu'on veut comprendre le caractère d'un commençant dont les traits s'accusent déjà, il est bon de remonter jusqu'aux influences héréditaires et de prendre connaissance du milieu familial. Et que d'énigmes disparaissent, quand on peut avoir une idée de la sorte de dressage physiologique que l'on a donné au bébé de zéro à trois ans, et surtout de la sorte d'éducation morale dont il a été l'objet de trois à six ans, durant cette phase de plasticité incomparable <sup>9</sup>.

S'il ne faut jamais perdre de vue l'importance capitale du concept de bien commun dans la formation sociale, d'autre part, et ceci ne présente rien de paradoxal, il ne faut pas oublier que c'est chaque intelligence d'enfant qui doit connaître ce bien commun, et chaque petite volonté personnelle qui doit y tendre. Or, pour atteindre cette pensée d'enfant, ce cœur et le vouloir précurseur de l'agir, il faut connaître les ressorts intérieurs, de même que les arguments qui comptent, les mots, doux ou sévères, qui déclenchent tout le mécanisme psychique. Une institutrice qui ne sait pas quoi dire à chacun de ses petits, parce qu'elle ne les connaît pas, sera impuissante, malgré toute sa bonne volonté, à leur faire du bien. On ne forme pas les caractères en série, il ne peut y avoir de taylorisation dans ce domaine où chaque petite personne accuse sa personnalité et se forge, sous le feu de l'amour et les coups de l'effort, un caractère unique en son genre.

Petit à petit la formation sociale s'identifie avec le gouvernement de soi-même <sup>10</sup>. L'institutrice peut, et doit même, suggérer ce qui est désirable; mais en fin de compte, c'est l'enfant qui doit se faire une idée, un idéal de ce qu'il veut; il doit l'aimer de tout son cœur, le vouloir avec constance et se comporter de façon à le réaliser. L'influence tout extérieure du « Je veux » de l'institutrice, puis de « Il faut » et de « Tu

<sup>9</sup> KELLY, *op. cit.*, p. 125.

<sup>10</sup> JAOUEN, *La formation sociale dans l'enseignement secondaire*, p. 186; RIGAUX, *Essai d'Orientation sociale*, Spes, p. 13.

dois », cède graduellement le pas au « Je veux » de l'enfant lui-même <sup>11</sup>. Naturellement, dans la marche vers la maturité de caractère, ce crescendo dans l'initiative de l'élève, répondant au diminuendo de cette responsabilité chez l'institutrice, doit suivre le tempo de sa maturation physique, mentale et surtout émotive. Le problème des jeunes délinquantes se pose précisément lorsque la maturité de caractère des jeunes filles retarde sur le phénomène de maturation physique.

Il est bon qu'une institutrice observe, chez ses élèves, les symptômes qui trahissent le degré de maîtrise qu'ils exercent sur leurs émotions, cet élément si essentiel à l'équilibre du caractère. Les mésadaptés nuisent au bien commun d'un groupe, par une conduite qui laisse soupçonner que certaines émotions parlent trop fort, et plus souvent qu'à leur tour, dans le plaidoyer intrieur qui se fait devant le tribunal de la conscience. Ici, la peur, la jalousie ou un complexe d'infériorité invite le petit à se replier en lui-même dans une fugue fantaisiste loin de la réalité, et ce timide introverti se prépare, à lui et aux autres, des malheurs et des déboires. Là, l'orgueil ou le besoin de domination pousse cet autre à la brusquerie, à la vantardise ou à la violence, et cet extroverti se prépare une existence en quête d'auditoires, d'admirateurs ou de victimes. Dans ce domaine de la maîtrise des émotions, l'hygiène mentale, pourvu qu'on y remette en honneur le rôle de la religion, de la confession et celui de la volonté personnelle, peut aider à chasser les poussières et les fils d'araignée qui encombrant le subconscient et à rétablir l'équilibre serein nécessaire au caractère droit et au vrai sens social <sup>12</sup>.

Mais si, par leurs excentricités, les mésadaptés rendent difficile la vie ensemble, que dire de nos jeunes délinquants avec leur conduite franchement antisociale? Leur comportement, en défi des règlements et de la loi, n'est que le fruit tout naturel d'une volonté mal dirigée, d'émotions mal maîtrisées, d'une conscience mal éduquée et d'un idéal de conduite d'une valeur morale pour le moins douteuse; en un mot, leur mode d'agir résulte tout simplement d'un caractère où l'intégrité morale est en retard ou en banqueroute. Essentiellement la *délinquance* remonte à la malfor-

<sup>11</sup> GERMAIN, *op. cit.*, p. 29.

<sup>12</sup> KELLY, *op. cit.*, p. 289, Fowler BROOKS; *Child Psychology*, Houghton-Mifflin, p. 394.

mation du caractère <sup>13</sup>, comme l'effet à sa cause. Et pour redresser ce mal dressé, pour réintégrer ce caractère peut-être en voie de désintégration, il faut bien connaître tous les facteurs qui ont contribué à le rendre tel qu'il est: milieu, parents, amis, loisirs. Les défauts de caractère, pour lesquels le délinquant doit accepter une part indéterminable de responsabilité, laissent soupçonner toutes les influences extérieures qui ont agi sur l'enfant, car on ne vient pas au monde délinquant. Ni les jansénistes, ni Rousseau, ni Lombroso n'ont vu clair dans cette question. L'ensemble des habitudes vertueuses ou vicieuses qui s'enlacent autour de la volonté pour tisser le caractère droit et boiteux, ne s'acquiert que petit à petit et dans des circonstances qui favorisent la répétition des mêmes actes.

Or, s'il est bon de connaître chaque enfant normal, avec ses particularités, pour diriger sa formation sociale, cela devient indispensable d'avoir des renseignements précis sur la personnalité et le caractère du jeune dont la conduite annonce la *délinquance*, noviciat du crime. Ce pauvre petit, en rupture de loi, il est le seul, en définitive, à pouvoir se réorienter lui-même. D'autres peuvent bien le juger, le punir et l'intimider, ou encore l'aimer, lui inspirer confiance et lui donner une chance; seul, cependant, il peut dire « je veux changer tout ça ». Et à moins d'accepter cette vérité, d'ordre moral autant que psychologique, on ne trouvera jamais le chemin secret du cœur, des larmes, du sourire et de la volonté.

Dans une école d'Ottawa, on inaugure à titre d'essai, un système de fiches scolaires. Dans les classes de cinquième, où l'on tente l'expérience, chaque enfant aura son propre dossier. Au moyen de tests, d'exams, de questionnaires et d'interviews, on obtiendra des renseignements précieux sur l'hérédité et le milieu familial, les maladies d'enfance et l'état de santé actuel, les aptitudes, le quotient intellectuel et le rendement en classe, les traits dominants du caractère et l'occupation des loisirs.

A cette fin, des médecins au dévouement admirable, ont bien voulu offrir leurs services gratuitement, et des techniciens attachés à l'Institut de Psychologie de l'Université d'Ottawa se chargeront, généreusement, d'administrer et d'interpréter les tests. Il va sans dire que c'est là une tâche réservée aux seuls spécialistes et l'absurdité de toute autre procédure

<sup>13</sup> KELLY, *op. cit.*, p. 262.

saute aux yeux. Le dossier, personnel et confidentiel, pourra dans ces conditions révéler des renseignements du plus haut intérêt non seulement pour le conseiller de l'orientation professionnelle, mais également pour l'institutrice responsable de l'orientation de l'esprit, du cœur et de la volonté.

Le *Canada and Newfoundland Educational Association*, dans son rapport au comité James, recommande l'entraînement de quinze cents psychologues orienteurs au coût de trois millions de dollars<sup>14</sup>. C'est dire quelle importance elle attache à ce facteur dans l'exploitation intelligente de notre capital humain dans l'après-guerre. Toutefois, je devine qu'il en est qui trouveraient plus réaliste et plus prudent de ne pas attendre les suites de ce rapport et d'encourager, par ailleurs, les commissaires d'école d'élargir les cadres de ce premier essai.

D'ici là, la petite institutrice devra, par l'étude, la réflexion et l'observation, suppléer à son bagage de psychologie naturelle. A défaut de science approfondie, elle retombera sur le trésor inestimable de la sagesse. Sa tête bien faite et son cœur bien placé lui diront, tout bonnement, de se pencher avec amour sur chacun des enfants de sa classe, pour l'inviter à contribuer, avec ce qu'il a de meilleur en lui, au bien commun du groupe. Elle refusera obstinément de croire qu'on peut former le caractère et le sens social en ne s'adressant qu'à la masse. Même si elle ne connaît pas la morale comme un théologien, ou la technique de la psychologie appliquée comme un spécialiste, elle cherchera à pénétrer jusque dans l'âme de chaque petit pour y allumer la flamme de la sympathie et de la confiance. Cette compréhension féminine des personnalités d'enfants touche presque à l'intuition angélique, et, comme à nos mamans, il est donné à la bonne institutrice des grâces d'état qui lui permettent de lire ce qui se passe derrière les fronts rêveurs ou perplexes.

La psychologie scientifique ne gagnerait rien à vouloir remplacer la sympathie par des tests, ou le bon exemple par des fiches; mais, psychologue diplômée ou non, la maîtresse d'école doit connaître chaque enfant assez bien pour l'amener à travailler lui-même à sa propre formation sociale. De plus, elle doit créer un milieu propice à cette auto-orientation

<sup>14</sup> CANADA AND NEWFOUNDLAND EDUCATIONAL ASSOCIATION, *Report of the Survey Committee*, p. 71.

des écoliers. Les influences extérieures, les institutions et les cadres sociaux comptent pour quelque chose dans la culture, et nous allons en parler à l'instant, mais en fin de compte, il faut placer le problème là où il se trouve. C'est à chaque enfant d'éclairer son intelligence de principes sûrs et d'idéal, c'est à lui de maîtriser ses émotions, d'aimer le bien, donc le bien commun, et de se façonner un caractère ferme par la pratique habituelle d'efforts de volonté. Et pour le guider dans l'apprentissage de son beau métier d'homme, la maîtresse d'école doit, pour sa part, s'évertuer à bien comprendre chaque petite personne dans son petit monde.

La psychologie nous aide donc à mieux comprendre l'enfant tel qu'il est, et la morale à nous faire une idée de ce qu'il doit être. Et le problème central de toute l'éducation se pose dès qu'on tombe du savoir à l'agir et qu'on se demande comment prendre le petit tel qu'il nous arrive à l'école et l'influencer de manière à le rapprocher de ce qu'il doit être.

Même dans le seul domaine de sa formation sociale, qu'on ne sépare pas impunément des autres, les moyens particuliers sont fort nombreux. Avant tout, le bon exemple, puis une discipline humaine dans un milieu salubre et bien aménagé, un enseignement intéressant complété par un travail personnel et collectif absorbant, une routine journalière qui favorise la pratique des vertus sociales et les rapports sympathiques entre écoliers, l'organisation du terrain de jeu et des sociétés enfantines, voilà autant de moyens de favoriser d'abord la formation du sens religieux et de la conscience, ensuite l'acquisition des idées-lumières sur le bien et d'idées-forces qui inspirent, et enfin le développement, par l'étude et l'action, du sens civique et de l'amour de la patrie. N'est-ce pas que tout, dans la vie écolière, peut contribuer à la formation du caractère de l'homme, du citoyen et du chrétien. Ces moyens et ces fins s'incorporent dans le régime maintenu par le gouvernement de l'école.

Le petit gouvernement scolaire réunit, en effet, tous les éléments des gouvernements les mieux organisés. La société des maîtres et des enfants connaît une fin propre, elle a besoin d'autorité conférée par Dieu à la personne désignée par les parents, elle utilise le règlement comme moyen de diriger la conduite des gouvernés vers le bien commun. A l'instar des états les plus évolués, l'école se trace même une politique extérieure, conditionnant ses rapports avec la famille, l'Église, l'État et le monde pro-

fessionnel. Et malgré tous ces points de ressemblance avec les états souverains, dans la petite société scolaire, seuls les gouvernants sont des adultes, les gouvernés sont des enfants.

Cependant, les petits, malgré les soupirs des mamans, ne restent pas toujours petits, et l'école sert d'étape intermédiaire entre la famille et la société civile. Le gouvernement scolaire doit donc garder du foyer la chaude sympathie, mais élargir et affermir les cadres de la vie communautaire en vue de l'entrée éventuelle de l'enfant dans la vie sociale où l'on joue pour tout de bon. A l'école, comme ailleurs, la paix et l'ordre sont le fruit de la justice et de la charité. A l'école, comme ailleurs, la paix générale, nécessaire à la poursuite du bien commun, reçoit des accrocs; délits, contraventions de toutes sortes, depuis l'impertinence, le larcin, les voies de fait, jusqu'à la révolte contre l'autorité établie.

Les inspecteurs d'école pourraient vous indiquer des gouvernements de gauche ou de droite. Ici, anarchie bruyante d'une bande de petits possédés qui ont bel et bien réussi à intimider la pauvre institutrice désemparée. Là, dictature hitlérienne, avec ces blancs-seings, son « goose step », la voix et le geste de rigueur, chaque élève présentant une réplique du maître-type. Entre ces deux extrêmes, dans la gamme qui va de la pseudo-autorité absolue jusqu'à la pseudo-liberté absolue, la plupart de nos écoles décrivent une courbe de distribution dont le sommet se trouve un peu à droite, question de routine plus que de tradition.

Tous les matins, lorsque l'enfant quitte la maison, il entre dans le cadre de la société scolaire, et l'on peut affirmer que la valeur de son école se mesure à la qualité des expériences sociales auxquelles il prend part et à la façon dont son caractère en est influencé. Or, le type de gouvernement scolaire, l'atmosphère de la vie morale et le ton de la vie sociale reflètent, tout simplement, les idées de l'institutrice, son tempérament et sa perspective sur la vie entière, et cela parfois inconsciemment.

Comment conçoit-elle sa tâche? Veut-elle mâter des petits démons? Veut-elle faire plaisir à des petits anges, à leurs parents ou aux commissaires? Désire-t-elle, par-dessus tout, couvrir un programme et faire subir des examens? Elle échelonne mentalement ses buts, depuis le souci mercenaire d'une « job » jusqu'à l'apostolat sacré du don de soi, et le gouvernement de sa classe assurera, dans la mesure du possible, la poursuite de ses objectifs.



Douce ou autoritaire, vive ou pondérée, grave ou souriante, bonne nature ou intransigeante, elle doit constamment se faire violence et se commander des efforts soutenus pour réaliser une certaine objectivité dans sa conception du travail à accomplir. Il lui faut, en effet, assez de caractère pour s'oublier elle-même. Arrive-t-elle ainsi à se rendre compte de l'importance majeure de la formation sociale des enfants qui lui sont confiés, elle gouvernera sa petite société de façon à favoriser, par tous les moyens, le développement progressif, au sein de chaque personnalité, de la force et de la droiture du caractère.

Elle se surveillera elle-même, consciente de l'influence incommensurable de l'exemple <sup>15</sup> sur les petits, instinctivement imitateurs. Elle verra que c'est en étant, avec la grâce, à son meilleur qu'elle communique par contagion les germes bienfaisants d'un idéal de conduite. Qui d'entre nous ne s'est pas trouvé épris d'admiration pour un professeur qui réunissait, semblait-il, toutes les qualités que nous désirions tant posséder.

Elle surveillera ses élèves, et cela d'après les principes toujours vrais de la discipline préventive et positive de Dom Bosco, qui croyait qu'il valait mieux « vouloir ne pas faire le mal » que de « ne pas vouloir le faire ». Toujours aux aguets, elle préférera les avertissements en particulier, aux « engueulades » en public. Elle saura, de plus, que si les vertus générales ne résultent pas de l'agglomération des petites vertus particulières, par ailleurs, toute vertu n'est qu'une disposition intérieure, une manière habituelle de penser, de vouloir et d'agir à laquelle on n'arrive pas sans la pratique d'actes particuliers posés dans des circonstances concrètes. Elle cherchera et elle trouvera donc des occasions de faire poser de ces actes conscients et voulus, dans les mille et une situations que présente une seule journée de classe.

La cloche sonne l'entrée, le bien commun veut que tous laissent leurs jeux et qu'ils se dirigent vers la porte de l'école. Pierre et Paul continuent de se bousculer dans un coin de la cour. Voilà une occasion d'influencer le caractère de deux bonshommes qui manquent évidemment de maîtrise de soi suffisante pour les forcer à l'obéissance prompte. L'institutrice voit les coupables en particulier et leur dit ce qu'il faut : un avertissement peut-être, ou encore une réprimande, s'ils en sont à leur deuxiè-

<sup>15</sup> S. S. PIE XI. Encyclique sur l'Éducation chrétienne, E.S.P., p. 43; PRADEL. *Pour leur beau métier d'homme*, p. 183.

me oublié. La punition ne vient qu'en troisième lieu, mais elle vient avec toute la force et l'impartialité de la justice. L'institutrice agit ainsi parce qu'elle sait qu'il est de son devoir de décourager la formation des mauvaises habitudes et de redresser la volonté des coupables vers le bien commun avant qu'il soit trop tard. La loi du gouvernement scolaire était là, les élèves la connaissaient, ils l'ont enfreinte, la maîtresse les juge et, sans se mettre en colère, elle impose la sanction en proportionnant la correction à l'offense, et mieux encore, en la faisant accepter de bonne grâce par les condamnés.

Tous, pleins d'oxygène et débordants d'énergie animale, les jeunes vont déposer leurs vêtements au vestiaire. On peut prendre bon soin de ses choses ou non, respecter les droits des autres ou non. On dit la prière, on participe à la leçon d'histoire, on se tient debout pour la lecture orale d'un texte, on sort à la récréation. Autant de situations concrètes où les jeunes citoyens de la cité scolaire peuvent quotidiennement poser des actes qui enracineront les habitudes de maîtrise de soi, de travail fini, de courtoisie, d'obéissance, ou les vertus contraires. Certes, les principes généraux et les idéals servent de force motrice à la conduite morale, mais les habitudes d'agir moralement ne s'acquièrent que par la répétition d'actes, d'abord très conscients et même pénibles, puis, de plus en plus facilités par la fréquence et l'intensité des coups de volonté jusqu'à la création d'une disposition intérieure qui appelle l'action, et c'est la vertu <sup>16</sup>. Sans principes pas de conduite morale, et sans pratique, pas de vertu; c'est dire qu'on doit profiter de toutes les circonstances pour encourager la pratique du comportement social et pour décourager l'autre.

Naturellement l'institutrice prudente ne prendra pas l'ordre tout extérieur des corps, des mouvements et des choses, pour la vraie discipline dont les rouages invisibles se rattachent au démarrage tout personnel d'une volonté en tension. Et pour se rappeler la différence entre les deux, il faudrait revoir toute la thèse de l'autorité et de l'obéissance <sup>17</sup>. Qu'est-ce qu'une personne en autorité devrait réaliser pour avoir de l'autorité? Quelle est l'importance relative des facteurs suivants: l'apparence physique, l'assurance de la voix et du regard, la compétence profession-

<sup>16</sup> PETIT, *op. cit.*, p. 470.

<sup>17</sup> PRADEL, *Comment former des hommes*, Desclée, De Brouwer, p. 11-119.

nelle, la sympathie profonde qui inspire à la fois la confiance et le respect, le sens de la justice et l'élévation du caractère? Qu'est-ce qu'on veut bien dire quand on prétend que l'obéissance devrait être prompte, intelligente, universelle, digne et surnaturelle? Obéir, est-ce tout simplement se conformer de corps et de gestes aux exigences du commandement, ou est-ce l'acceptation intérieure par l'esprit et le cœur, de sorte qu'on suit loyalement les ordres parce qu'on le veut, même si ça coûte? Sans obéissance, on le sait bien, pas de discipline, pas de sacrifice, pas d'effort, pas de maîtrise de soi, et pas plus de volonté que de vertu ni de caractère. Et l'institutrice intelligente n'abdiquera jamais son autorité, même si elle ne fait pas toujours appel aux mêmes motifs pour amener l'enfant à agir comme il le doit en vue du bien commun.

De même que dans le cas des habitudes d'hygiène personnelle, dans la formation du caractère, il convient de faire acquérir des habitudes d'ordre, de franchise, du respect de la parole donnée, d'entraide et d'obéissance, avant même que l'enfant puisse en saisir toute la portée sociale. Durant cette période de dressage moral, l'institutrice doit faire appel à la petite raison, comme au bon cœur, mais il convient de ne pas oublier que l'enfant n'a pas, avant neuf ou dix ans, la notion de bien commun<sup>13</sup>. L'aspect interindividuel de ses relations avec Jean, Paul et Henri le frappe et lui permet de comprendre pourquoi il devrait ne pas toujours faire à sa tête ou écouter ses caprices. Il peut même s'imposer des sacrifices et inhiber des impulsions pour rester ami avec ses compagnons, pour faire plaisir à maman, à la maîtresse, ou au petit Jésus, ou pour faire comme quelqu'un qu'il admire et qu'il ambitionne d'imiter.

Egocentriste lors de son entrée à l'école, ce n'est que vers neuf ans que paraissent chez l'enfant les premiers symptômes de l'instinct grégaire. C'est l'âge des bandes, des clubs, des équipes, et des « gangs » et si le petit n'a pas été prééduqué pour rencontrer les appels pressants de cette tendance, elle pourra fort bien lui jouer de vilains tours, ainsi qu'à la collectivité, comme en attestent les registres de cours juvéniles. Il importe d'utiliser cette force de sociabilité dès qu'elle commence à s'intégrer dans la personnalité de l'enfant, et de l'orienter adroitement vers l'acquisition du sens chrétien, synonyme du vrai sens social.

<sup>13</sup> Fowler BROOKS, *op. cit.*, p. 373; KELLY, *op. cit.*, p. 140.

Le P. Jaouen définit ainsi le sens social: « c'est une aptitude à percevoir et à exécuter promptement et comme d'instinct, dans une situation concrète, le parti qui sert effectivement le bien commun <sup>19</sup> ». Ennemi de l'égoïsme, inspiré de motifs religieux, appuyé sur la raison pratique, à base d'obéissance aux exigences du bien commun et d'initiative toute personnelle, le sens social nous apparaît comme l'un des bijoux les plus précieux à insérer dans la couronne du caractère. Mais cela ne s'acquiert pas sans la répétition fréquente d'actes posés dans des situations concrètes et motivés par un véritable souci du bien commun. Or, la notion de bien commun, essentielle à l'éclosion du sens social, commence à se revêtir d'un sens plus précis sitôt que l'enfant peut éprouver le sentiment bien particulier de se compter lui-même comme n'étant qu'un d'entre plusieurs et d'appartenir à un groupe qui commande sa loyauté. Le petit peut alors conjuguer à la première personne du pluriel.

Lorsque l'élève en est ainsi arrivé à ce stage dans sa croissance, où la notion du bien commun est pensable, où l'instinct de groupe se manifeste dans sa conduite, l'institutrice peut alors utiliser ce nouveau levain de deux façons. D'abord dans les problèmes de discipline que soulève la routine journalière, elle peut souligner les répercussions des actes louables ou reprehensibles sur le bien général de la classe. En second lieu, dès cette époque, elle peut fournir aux enfants des occasions de plus en plus nombreuses de participer activement à certains aspects du gouvernement de l'école.

En effet, dans un pays où grandit, malgré certain scepticisme, la confiance aux fruits de la démocratie chrétienne, il ne suffit pas que l'institutrice ait elle-même une idée juste de ce que comporte la vie coopérative, encore doit-elle instituer dans la vie de l'école un régime qui permette aux enfants de faire l'apprentissage de leur liberté et d'orienter leur sens social. Dès la quatrième année, elle peut donner aux élèves l'occasion d'exercer certaines petites charges administratives <sup>20</sup>. D'abord nommés par le pouvoir supérieur, puis élus par leurs pairs, les petits acceptent pour une semaine ou deux les responsabilités d'une fonction sociale: ouvrir les fenêtres, fermer la porte, renouveler la craie, distribuer les

<sup>19</sup> JAOUEN, *op. cit.*, p. 17.

<sup>20</sup> JAOUEN, *op. cit.*, p. 47 et suiv.

cahiers ou effacer les tableaux noirs. Et l'institutrice, en soulignant les conséquences bienfaisantes ou ennuyeuses des tâches bien ou mal accomplies, aidera le petit à atteindre la certitude que son devoir d'état n'est pas seulement affaire entre lui et sa conscience ou lui et la maîtresse, mais que cela concerne toute la classe. Naturellement, la vraie moralité va chercher ses principes plus haut que dans l'approbation ou la condamnation du groupe, ne faut-il pas parfois aller contre l'opinion commune; mais on peut fort bien mettre à profit dans la formation du sens social, l'instinct grégaire et le désir d'être bien vu, surtout si on y supplée par des raisons d'un ordre supérieur.

Il ne peut être question d'instituer à l'école primaire un « Student Government », comme il s'en rencontre dans certains « High Schools <sup>21</sup> », mais si, dès la quatrième année, on fournit à l'élève l'occasion de participer de plus en plus largement aux petits services administratifs que nécessite la vie communautaire, on aura trouvé un moyen pratique d'enraciner le sens social dans une conception très réaliste du bien commun. Ainsi, ces appels constants à l'initiative et à la coopération, par une institutrice qui aspire à se rendre de moins en moins indispensable, mettra les élèves de 7<sup>e</sup> et de 8<sup>e</sup> en mesure de gérer par eux-mêmes la bibliothèque et le musée scolaires, d'organiser les jeux pour les grands et les petits, d'administrer les soins d'urgence et de mettre sur pied un programme d'embellissement, un concert ou une exposition <sup>22</sup>.

C'est encore dans la perspective de la formation sociale, par la pratique de la vie sociale, qu'il convient d'apprécier les grands services rendus par les sociétés enfantines: croisades eucharistiques, sections juvéniles, filiales de la Croix-Rouge, Jeunes Naturalistes, Scouts et Guides catholiques. Ce ne sont ni les costumes, ni les bérets, ni les boutons qui forment le sens social, car ces emblèmes peuvent symboliser l'atroupement de jeunes moutons à la Mussolini ou à la Hitler autant que l'organisation sociale de petits catholiques canadiens-français, consciemment solidaires et intelligemment unis dans un effort coopératif. Chacune de ces sociétés d'enfants, dans les articles de sa constitution, prétend aider les petits à développer leur sens social, et c'est sur la façon dont elles réalisent cet

<sup>21</sup> NATIONAL EDUCATIONAL ASSOCIATION, *Learning the ways of Democracy*, 478 pages.

<sup>22</sup> JACUEN, *op. cit.*, p. 121-139.

aspect de leur fin propre qu'il convient de juger de leur valeur au point de vue éducatif.

Dans un pays démocratique, où la majorité des élèves d'école primaire n'atteindront pas le niveau secondaire, il n'y a pas lieu de se surprendre si les jeunes s'initient à la procédure des assemblées délibérantes avec l'élection des comités, la rédaction de procès-verbaux, la préparation des débats et la présentation des résolutions. Ne voyons cependant dans tout cela qu'autant de moyens d'arriver à une fin qui en vaut la peine. Dans la réalisation des buts immédiats, objectifs et accessibles que visent les petits sociétaires, il leur faut vivre ensemble et apprendre à travailler en équipe, d'où la nécessité d'obéir et de commander, de parler et d'écouter, de contribuer au plan d'action et à son exécution, et pour cela de s'oublier soi-même en vue du bien commun et de pratiquer les belles vertus sociales à coups de volonté.

Mais, comme on le suppose, tout cela requiert un climat tout chaud de bonne camaraderie, et une certaine intimité qui facilitent les rapports. Certaines préférences s'accusent chez les instituteurs sérieux. Se tenant eux-mêmes discrètement en arrière de la classe pendant les réunions de leurs petits citoyens, ils n'ont pas d'illusions sur les résultats durables des séances, où l'on invite trop régulièrement des visiteurs adultes, parfois impressionnants, et où il arrive aux grandes personnes de se servir des sociétés enfantines pour des fins louables, sans doute, mais qu'on pourrait atteindre sans fausser le sens social des jeunes.

En effet, c'est compromettre le développement de leur sens civique et patriotique que de l'identifier avec des démonstrations d'une fréquence irrégulière plutôt que de le faire reposer sur un idéal de comportement social suggéré par les besoins du milieu immédiat et les devoirs quotidiens qui en découlent. C'est mal bâtir que de vouloir aller là-bas sans partir d'ici, de viser à former des citoyens de tout le monde, sans fonder le sens des responsabilités internationales sur la conscience des devoirs nationaux, de chercher à faire connaître et aimer la grande patrie sans passer par la petite. Ce n'est pas là un plaidoyer en faveur d'un esprit de clocher, séparatiste et exclusif, mais plutôt une invitation à hiérarchiser les loyautés, et à élargir graduellement les cercles concentriques des allégeances. La famille, l'école, la paroisse et la région offrent des occasions nom-

breuses aux membres des sociétés enfantines de poser des actes collectifs fondés sur l'étude d'un problème aisément concevable et sur la conscience des obligations personnelles qu'il impose: on cultive en commun un jardin scolaire, on met sur pied une caisse populaire, on distribue des paniers aux pauvres, on se charge de surveiller les petits sur le terrain de jeu et dans la rue, on assiste aux pratiques d'un chœur de chant, ou encore on prend part allègrement aux randonnées de Scouts ou de Jeunes Naturalistes. Voilà autant de moyens de faire rayonner l'action sociale dans le milieu immédiat.

On dira que cela nécessite une conception sociale et non individualiste du devoir d'état, et l'on aura raison. On verra de plus qu'il serait assez difficile d'y arriver dans une école où les seules relations autorisées s'établissent sur une base interindividuelle entre l'élève et le maître, où l'on ne s'occupe pas de développer le souci des responsabilités personnelles au groupe, et où l'on donne aux jeunes l'impression qu'ils peuvent vivre à côté de leurs compagnons, mais qu'ils doivent bien se garder de travailler avec eux. On comprendra qu'en socialisant l'administration des services scolaires, en encourageant une participation mesurée des élèves au gouvernement de la chose publique, on leur donne l'impression que ce sont leurs sociétés qui entreprennent les initiatives, que c'est leur affaire. Non seulement ce mode de procéder rend la vie écolière plus attrayante, au point d'enlever ses charmes à l'école buissonnière, anti-chambre de la cour juvénile, mais il provoque les plus beaux dévouements chez les brillants, comme chez les moins doués, parce que chacun sent qu'il a un rôle à jouer pour rendre la vie de tous plus viable, ici comme chef, ailleurs comme lieutenant ou encore comme simple soldat.

Dans les écoles où l'on croit que dans la formation sociale il faut partir du connu pour aller à l'inconnu, et qu'il faut faire aimer le prochain en commençant par le plus proche, on n'aura aucune raison de craindre la participation active à des campagnes en faveur de causes qui dépassent l'étendue de l'expérience personnelle des enfants. Pratiquer les devoirs d'état qui incombent à l'écolier franco-ontarien, faire des efforts pour mieux parler sa langue, étudier avec ses compagnons les luttes qu'ont dû soutenir nos aïeux pour conquérir la terre, la forêt, les eaux, et humaniser à la française des coins de la nature canadienne, cela le prépare à

comprendre pourquoi on lui demande des sacrifices afin de contribuer au sou de l'école. Procéder autrement serait ne pas édifier sur du vécu, et ne préparerait aucunement l'éclosion du sentiment de solidarité essentiel à tous ceux qui croient à la survivance.

Si on l'habitue à pratiquer les règles de l'hygiène personnelle, à se soucier du bien-être des autres, à prévenir les accidents et même à protéger les faibles, à appliquer les soins d'urgence et à compatir avec ceux qui souffrent autour de lui, on peut alors l'inviter à prendre part, à titre de membre, aux œuvres d'une filiale de la Croix-Rouge Junior où se poseront en lui les germes d'un sentiment humanitaire de bon aloi.

Si on fait appel à des motifs surnaturels pour lui faire aimer tous ses petits camarades, petits frères du Grand Frère et enfants du même Père, et à leur faire du bien par son sourire et son apostolat, on peut alors l'inviter à contribuer au sou de la Sainte-Enfance ou à accepter les responsabilités d'un Croisé. Et, de la participation aux œuvres de ces sociétés, pourra sortir le sentiment de la fraternité humaine et le premier soupçon de ce qu'est le Corps mystique.

En un mot, il ne s'agit pas de cantonner les sociétés enfantines dans les quatre murs de la salle de classe, mais bien de les enraciner dans la vie très concrète et immédiate de l'école et du milieu.

Pour clore cette troisième et dernière partie du travail, il convient cependant d'admettre qu'à l'heure actuelle, seuls les maîtres les plus compétents et les institutrices les plus audacieuses imprègnent ainsi tout le gouvernement de l'école, la discipline et la routine journalière d'une atmosphère appelant la vie coopérative, la recherche du bien commun et l'orientation de la volonté, indispensable à la force du caractère. Peut-être dans l'après-guerre, avec des institutrices mieux payées, plus sévèrement sélectionnées et plus mûries d'esprit et de caractère, verra-t-on cette conception vraiment humaine et chrétienne du rôle de l'école dans l'apprentissage de la vie sociale se répandre d'une façon plus générale. Autrement, il faudra tout simplement se résigner à la médiocrité prometteuse de disparition pour les minorités, même les minorités à familles nombreuses.

Roger SAINT-DENIS.



# Le centenaire de l'arrivée des Oblats à Bytown (Ottawa) 1844-1944

(suite)

---

## III. — LE ZÈLE DU PÈRE TELMON.

La semaine du 23 au 28 janvier 1844 marque dans la Congrégation un changement capital quant aux lignes de conduite à suivre dans l'avenir. Le père Telmon, en quittant Longueuil, fut le premier Oblat à franchir les cadres établis dans la Société. Jusqu'ici on s'en était tenu aux missions, aux séminaires et aux prisons. Sans que personne ne l'ait voulu et cherché immédiatement, ces cadres viennent de se briser. Par la seule exigence des besoins de l'Église, par la simple manifestation de la volonté de Dieu et des desseins de la Providence, des perspectives illimitées se sont ouvertes devant nos pères.

Il est vrai cependant qu'une aspiration secrète et latente dormait dans les âmes. Elle attendait pour se jeter en ligne avec les envoyés du Christ qu'on lui signifîât que le temps était venu.

Il nous est particulièrement précieux aujourd'hui de savoir que ce désir des missions étrangères et lointaines se trouvait en perspective dans les grandes visées du fondateur. Dans la supplique adressée au Saint-Siège, en décembre 1825, pour obtenir l'approbation pontificale, nous lisons ces paroles significatives:

« Une des principales raisons qui nous ont portés à solliciter l'approbation du Saint-Siège est précisément le désir que nous avons de porter dans toutes les parties du monde le bienfait du ministère auquel se consacrent les membres de notre institut. . . Qui n'ont d'autre patrie que l'Église catholique, apostolique et romaine. Plusieurs sujets de la congré-

gation iraient volontiers prêcher l'Évangile aux infidèles; quand ils seront plus nombreux, il pourrait se faire que les supérieurs les envoient en Amérique, soit pour porter secours aux pauvres catholiques dépourvus de tout bien spirituel, soit pour procurer de nouvelles conquêtes à la foi <sup>1</sup>. »

Le vénérable serviteur de Dieu, le père Dominique Albini, prévoyait cette avance des nôtres chez les peuples païens. En octobre 1826, il écrivait au père de Mazenod :

« Je vous ai manifesté la pensée qui me poursuivait depuis longtemps d'aller dans les pays étrangers. Depuis que vous m'avez dit que cela n'était pas de saison pour le moment, je l'ai mise de côté dans la vive confiance que, si le bon Dieu m'y appelle réellement, il vous l'inspirera avec le temps <sup>2</sup>. »

Le futur cardinal Guibert formula une demande analogue, et se prononça très nettement en faveur des missions d'Amérique. Il proposa même une campagne de recrutement pour les diocèses des États-Unis <sup>3</sup>.

Le père de Mazenod temporisait. Il calmait ces ardeurs qu'il trouvait trop précoces; mais, en silence devant Dieu, il s'en réjouissait dans le fond de son cœur.

Ce jour était venu de répondre à l'appel que Dieu manifestait par la voix des évêques. C'est Longueuil, au Canada, qui va ouvrir la porte vers les grands inconnus; et le père Telmon y fera les premiers pas.

« Quand vous lirez ces lignes, écrivait-il au fondateur, déjà votre ultime suprême commandement me sera intimé; déjà je serai pris dans les sollicitudes paroissiales, et posé le joug sur mes épaules, il me faudra le porter <sup>4</sup>. »

Son entrain, cette fois, n'était pas très ardent, on en conviendra; mais il n'était que couvert des scories très humaines des intrigues égoïstiques qui compliquaient le projet.

A part monseigneur de Montréal, tout le monde hésitait. Un vent d'opposition s'élevait de partout. Des ecclésiastiques, qui auraient dû s'en

<sup>1</sup> Lettre au cardinal Pedicini, dans les *Missions de la Congrégation des Missionnaires O.M.I.*, 1936, p. 500.

<sup>2</sup> Circulaire du T. R. P. Labouré, O.M.I., à l'occasion du Centenaire de la fondation de la province du Canada, p. 13.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 20 décembre 1843.

tenir à une décision prise en chapitre <sup>5</sup>, semaient maintenant le doute, suscitaient des hypothèses, fomentaient même des embarras; tout cela sous couleur de sagesse et de prévoyance. C'est à croire, pour l'instant, que l'ennemi de tout bien avait fait prévaloir les ambitions terrestres sur les desseins de Dieu.

Le père Honorat, qui, dès le début, avait si fort goûté les projets de l'évêque, était lui-même gagné par l'hésitation générale. C'est en toute bonne foi, nous le croyons sincèrement, qu'il se crut obligé de combattre, dans une certaine mesure, l'établissement éventuel de Bytown. Mais on voit qu'il tâtonne dans ses nouvelles positions. Dans sa perplexité, il écrit à Marseille:

« Monseigneur et bien-aimé Père,

« L'affaire de Bytown sur laquelle Monseigneur de Montréal vous a écrit et de laquelle je vous parle dans une lettre que vous remettra Monsieur Hudon, le Grand Vicaire, s'est toujours poussée depuis. Nous avons temporisé tant que nous avons pu; mais les évêques ont tant sollicité et l'affaire, tout bien pesé, paraîtrait si belle pour l'avenir si nous avions les moyens de l'entreprendre qu'il a fallu en attendant vos ordres, aller un [père] sur la demande réitérée, pour voir toutes choses sur les lieux et commencer à travailler un peu, sans cependant rien promettre. C'est le Père Telmon qui est monté seul pour le moment il n'y a que quelques jours. Je ne puis rien vous dire de plus là-dessus jusqu'à de plus amples renseignements. Dans les besoins que nous avons ici, je devrais désirer que ce projet n'eût pas de suite. Dieu est le maître. Nous ne voulons que ce qu'il veut. Ces deux saints Évêques, celui de Montréal et le Coadjuteur de Kingston qui est maître actuellement, nous veulent là. C'est un grand poids dans la balance. *Vide-bimus infra*. Le père Telmon est monté volontiers. . . S'il y reste, il n'y sera pas longtemps seul quoi qu'il doive en coûter. . .

Votre enfant, J.-B. HONORAT, p. o. m. i. <sup>6</sup> »

<sup>5</sup> M<sup>sr</sup> Bourget avait écrit à M<sup>sr</sup> Phelan, le 21 octobre 1843: « Nous sommes ici d'avis, mon chapitre et moi . . . » (*Lettres de M<sup>sr</sup> Bourget*, Tome III, p. 211, Archives de l'archevêché de Montréal).

<sup>6</sup> Lettre du P. Honorat, O.M.I., à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 30 janvier 1844.

Cette lettre venait à peine de partir de Longueuil — si tant est qu'elle fût partie — qu'il en écrivait une autre, dès le 2 février:

« Je reçois à l'instant de ses nouvelles de Bytown [du père Telmon]. Il ne peut rien me dire encore de précis. L'Évêque qui nous a sollicités l'a vu arriver avec beaucoup de plaisir. D'après le premier aperçu il voit que le revenu pourrait nourrir quatre ou cinq Missionnaires. Ce qui l'intrigue le plus, c'est de ne pas savoir encore assez d'anglais. On voit d'ailleurs qu'il s'attachera à cette œuvre; et il est très capable de la conduire. . . Elle est vraiment convenable sous bien des rapports, puisque l'Évêque de Montréal même y voit l'avantage de son Diocèse <sup>7</sup>. . . »

Tout est pour le moment subordonné à la persévérance et au zèle du père Telmon. Nous allons voir incessamment qu'il était dans l'occurrence l'homme de la Providence.

### 1. *Les antécédents du père Telmon* (1807-1844).

En quelques lignes bien pesées, monseigneur de Mazenod esquisse le portrait du père Telmon. Il écrivait à monseigneur Bourget:

« Je ne vous parle pas du Père Telmon que j'ai cru devoir vous renvoyer connaissant tout le parti qu'on peut tirer d'un pareil sujet. Il est plein de respect pour votre personne et comme de raison a beaucoup de confiance en vous. Vous pourrez toujours tout lui dire avec votre bonté paternelle et accoutumée. Il ne fera jamais autrement que vous l'entendrez <sup>8</sup>. »

Voilà, à notre sens, l'appréciation la plus compréhensive et la plus juste, à la fois, de la personne et nous dirons de l'œuvre du père Telmon. Il fallait le connaître comme le fondateur le connaissait pour employer ces mots tranchants et définitifs, telle une échéance qui prévient les pro-têts: « Vous pourrez toujours tout lui dire . . . Il ne fera jamais autrement. . . » C'est de là que nous tirons la conclusion déjà écrite plus haut: le père Telmon était l'homme de la Providence. Il était au Canada, le seul des Oblats de l'époque, capable de faire face à la situation embrouillée de Bytown et de tenir malgré tout en attendant qu'on en fit un évê-

<sup>7</sup> Lettre du P. Honorat, O.M.I., à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 2 février 1844.

<sup>8</sup> Lettre de M<sup>sr</sup> de Mazenod à M<sup>sr</sup> Bourget, 10 octobre 1843.

ché. Pour tout dire notre pensée, nous sommes persuadé que nous devons au père Telmon, tel qu'il était, avec ses qualités et ses défauts, d'avoir pris racine dans le sol de Bytown, et d'y avoir fait les œuvres qui ont attiré aux Oblats les éloges de l'Église et de l'État.

Pierre-Adrien Telmon est né en septembre 1807, à Barcelonnette, chef-lieu des Basses-Alpes, en Provence.

On sait peu de chose de sa famille, si ce n'est qu'elle était profondément chrétienne et qu'elle s'attacha à développer chez l'enfant les sentiments de la piété la plus tendre. Une tante religieuse, qu'un mauvais état de santé retenait dans la famille, contribua puissamment à la formation du jeune Adrien. Son intelligence ouverte et facile lui permit l'accès de la table sainte dès l'âge de neuf ans; et à quatorze ans, il avait achevé ses classes de latinité. Ses jeux et ses amusements consistaient à faire de petites chapelles qu'il ornait avec goût et devant lesquelles il s'appliquait à répéter les cérémonies de l'Église.

Ce penchant exclusif vers les choses pieuses était encouragé par la bonne religieuse qui s'en réjouissait et faisait pour son élève les plus heureux pronostics. Les soins de la tante avaient réussi à former un *Petit Ange* ou une *Petite Vierge*, comme on surnommait l'enfant dans tout Barcelonnette, mais avaient-ils fait de lui un enfant qui fut père de l'homme? Nous ne le croyons pas. Il aura toujours manqué au père Telmon d'avoir eu plus de misères et de contradictions dans son jeune âge. Il ne semble pas avoir fait cette gymnastique de l'esprit et du cœur aux prises avec les difficultés. Il avait tout à souhait; son intelligence planait sur les ennuis des étudiants. Ses vertus réelles et foncières auraient gagné en sociabilité à s'égriser aux contacts de la marmaille en ébats.

Ses études philosophiques, théologiques et religieuses, toutes brillantes qu'elles furent, n'ont pas pu lui donner ce caractère souple, cette condescendance qui est toujours de bon aloi, même et surtout dans les choses discutables.

Il avait à peine quinze ans quand il entra au noviciat d'Aix, en 1822, où l'on remarque qu'il fut longtemps le benjamin et l'enfant gâté du fondateur, qui aura réussi pourtant à lui infuser quelque chose de son feu apostolique qui devint chez le disciple le principe de son amour de

la congrégation et de son zèle pour les âmes. Il fit son oblation le 8 septembre 1826; et fut ordonné prêtre en 1830 <sup>9</sup>.

Sa première obédience lui assigna la chaire d'Écriture sainte et d'histoire au grand séminaire de Marseille. Il y resta jusqu'en 1834, en compagnie du père Tempier, supérieur, et des pères Albini et Guigues <sup>10</sup>.

Quand monseigneur de Mazenod accepta la direction du grand séminaire d'Ajaccio, dans l'île de Corse, il consentit en même temps à dépouiller le séminaire de Marseille de trois de ses plus brillants professeurs: le futur cardinal Guibert serait supérieur; le père Albini, professeur de morale; le père Telmon, professeur de dogme. Le fondateur disait de ce dernier: « Homme de talent, très habile dans l'interprétation de l'Écriture sainte, il est très versé, en outre, dans la connaissance de l'histoire ecclésiastique, du dogme et des cérémonies <sup>11</sup>.

Durant les vacances de 1836, d'abord, puis pendant le cours des années scolaires 1837 et 1838, les pères Albini et Telmon donnèrent en Corse des missions qui eurent un retentissement énorme. La sainteté à miracles du premier et l'éloquence du second, qui avait déjà maîtrisé l'italien, mirent en branle la régénération de l'île <sup>12</sup>.

De 1838 à 1841, le père Telmon fut de résidence à Notre-Dame-du-Laus et à la maison du Calvaire à Marseille, en qualité de missionnaire. C'est là qu'il fut choisi pour la fondation canadienne.

Les années qu'il passa à Saint-Hilaire et à Longueuil, du 2 décembre 1841 au 23 décembre 1843, furent employées à sillonner de long en large le vaste diocèse de Montréal, atteignant très souvent les Canadiens français établis dans les États de New-York et du Vermont. Il aura contribué pour sa très large part à créer cette atmosphère de vénération qui enveloppait le nom des Oblats et dont nous respirons encore les suaves effluves.

On lui a reproché certains écarts, élargis peut-être à nos yeux par la perspective d'un siècle, et attribuables d'ailleurs aux circonstances de temps où tous les esprits, surchauffés par nos petites guerres de religion, se por-

<sup>9</sup> Les grandes étapes de cette vie si bien remplie ont été puisées dans les *Notices nécrologiques des O.M.I.*, tome III, p. 494-511.

<sup>10</sup> ORTOLAN, O.M.I., *Cent ans d'Apostolat dans les deux Hémisphères*, vol. I, p. 204.

<sup>11</sup> ORTOLAN, O.M.I., *op. cit.*, p. 312.

<sup>12</sup> ORTOLAN, O.M.I., *op. cit.*, p. 332; *Missions des O.M.I.*, 1924, p. 140-146.

taient facilement à des représailles<sup>13</sup>. C'était là la rançon que doivent payer au dévouement ces tempéraments comme le sien, pétulants toujours, et quelquefois impulsifs.

Dans ce court espace de temps, le père Telmon fut l'instrument de Dieu pour mettre à pied d'œuvre la fondation des Sœurs des Saints-Noms de Jésus et de Marie. Il devint le directeur de l'âme privilégiée d'Eulalie Durocher et discerna bien vite sa vocation spéciale. Avec elle, il établit, à Belœil, la première congrégation d'*Enfants de Marie* au Canada. Ce fut un premier pas. En présence de l'ascendant que prenait la *supérieure* auprès des jeunes personnes, le père eut l'idée de s'en servir pour l'instruction des enfants. On avait si grand besoin d'institutrices dans les campagnes. Le projet de faire venir de France les Sœurs des Saints-Noms de Jésus et de Marie était déjà dans l'air; Eulalie et quelques compagnes de choix se joindraient à la communauté. Monseigneur Bourget approuvait de tout son cœur. Dans l'été de 1843, le père Telmon se rendit à Marseille pour assister au chapitre général des Oblats. Appuyé par monseigneur de Mazenod, il proposa aux Sœurs de venir en Canada. Il n'était pas dans les desseins de la Providence que cette congrégation élargît ses cadres pour le moment, et la suggestion fut mise de côté. En revenant au pays, le père apporta cependant le nom, les constitutions et presque le costume des Sœurs de Marseille, et, s'en remettant à l'évêque de Mont-

<sup>13</sup> « Le Père Telmon, avec son génie ardent, a donné à gauche plusieurs fois, avec les meilleures intentions du monde. Il a malheureusement *consenti* à entrer publiquement en conférences avec des ministres protestants. Quoiqu'il les ait terrassés et battus à plate couture, et qu'il en soit pour cela résulté un grand bien, cependant cette conférence a eu sous d'autres rapports des suites fâcheuses, et il en est surtout résulté une impression publique qu'il n'avait pas été victorieux dans ce combat. La raison en est que ses ennemis ont eu l'effronterie de chanter victoire, et que bon nombre de catholiques qui y ont assisté, n'avaient pas assez d'instruction pour sentir la solidité de ses arguments et la futilité de ceux de ses adversaires, qui sont toujours très spécieux pour des gens qui ne sont pas accoutumés à la controverse. Dans une autre occasion il a brûlé quelques Bibles et livres protestants *sans prendre assez de précautions* pour cacher son action. Aussi cela est devenu une affaire d'Etat, au point que les journaux des Etats-Unis, qui sont vendus à l'erreur s'en sont emparés et cherchent à monter les esprits contre les missionnaires catholiques qui ont, disent-ils, commis l'affreux sacrilège de profaner la S<sup>te</sup> Bible. Si ce bon Père consultait un peu plus les personnes expérimentées du pays, il n'exposerait pas la Religion à être ainsi compromise et ne mettrait pas les Evêques dans un très grand embarras » (Lettre de M<sup>sr</sup> Bourget à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 30 janvier 1843).

Bien placé pour juger ces incartades passagères, le père Guigues laisse bien entendre qu'elles n'étaient nullement le fait d'un vice de jugement, mais qu'elles furent grossies par le coquin que chacun de nous héberge: « [Ces erreurs de forme] ont éveillé la joie maligne de ces ennemis à qui une faiblesse suffit pour leur faire oublier et méconnaître les efforts du zèle le plus désintéressé, et les œuvres les plus merveilleuses » (*Acte de visite de la Maison de Longueuil*, 24 août 1844).

réal, il proposa à Eulalie Durocher de fonder elle-même la congrégation projetée. C'était ce que Dieu voulait; car, malgré toutes les difficultés qui parurent à certains moments insurmontables, la fondation s'opéra. Mais le père Telmon n'était plus à Longueuil pour la prise d'habit; il était rendu à Bytown<sup>14</sup>.

## 2. Son installation à Bytown (1844).

En arrivant à Bytown, le père Telmon fut agréablement impressionné. Nous le savons par la lettre qui parvint à Longueuil dès le 2 février.

Le missionnaire qu'il était avait plus d'une fois subit ces impressions de l'arrivée dans un presbytère étranger, de la rencontre de personnes inconnues avec lesquelles il faudra vivre en coordonnant les efforts dans un travail commun. Si l'accueil est affable, l'adaptation est facile. Mais dans le cas contraire, la sensibilité en est plus ou moins choquée et la sympathie est lente à s'établir; ce qui nuit à l'aménité des relations.

Quand le père Telmon franchit le seuil du presbytère, qui devenait le sien, la réception cordiale que lui fit monseigneur Phelan, lui laissait bien entendre qu'il entraît chez lui. C'est en français, on le présume, que l'évêque lui souhaita la bienvenue. N'eût été le petit accent hibernien qui enchâssait le verbe de l'évêque du Carrha, le père n'aurait peut-être pas pensé aux tergiversations qui avaient si longtemps retardé sa venue. C'était, on s'en souvient, la nationalité française des desservants présomptifs et leur ignorance de la langue anglaise, qui avaient commandé la lenteur des tractations.

Tout le temps que l'évêque demeura avec lui, la question de langues ne parut pas un obstacle à la bonne harmonie des relations paroissiales. La présence du prélat en imposait et tranquillisait les vellétés de l'opposition d'où qu'elles vinssent. Monseigneur acceptait en monnaie de change la promesse qu'un père de langue anglaise viendrait aussitôt que les circonstances le permettraient. En attendant, il laisserait comme assistants du père deux jeunes frères irlandais: l'abbé Michael Byrne et l'abbé

<sup>14</sup> FIDELIS [Prétot, O.M.I.], *Mère Marie-Rose*, Montréal, 1895; DUCHAUSSOIS, O.M.I., *Rose du Canada*, Outremont-Montréal, 1932.



Patrick McEvoy. Le premier était déjà à Bytown depuis le 13 novembre 1843, et devait y rester jusqu'au 28 avril 1844<sup>15</sup>. Le second fut ordonné ces jours-là, exactement le 11 février 1844, et ne devait quitter la paroisse que le 12 mai suivant<sup>16</sup>.

C'est d'un cœur plus léger que monseigneur Phelan quittait lui-même Bytown quelques jours après l'ordination de l'abbé McEvoy, laissant le père Telmon roi et maître de la place.

Pendant que le père s'y installait, la lettre de monseigneur de Mazenod, en date du 4 janvier 1844, approuvant l'établissement de Bytown, parvint au père Honorat.

« Oh! oui, je consens volontiers à ce que notre Congrégation s'occupe de la sanctification des chantiers et de la conversion des sauvages. Ainsi l'établissement de Bytown est parfaitement de mon goût; j'entre tout-à-fait dans les vues de votre saint Évêque qui se montre si généreux<sup>17</sup>. »

Dans une autre missive, en date du 15 février 1844, adressée à monseigneur Bourget, le supérieur général repassait toute la question avec son esprit pénétrant et son regard qui perçait l'avenir. Avec quelle sérénité il s'en remettait à l'évêque de Montréal des conséquences que pouvait avoir pour sa congrégation la pénétration de ses enfants dans un nouveau champ d'apostolat! Sa plume revêt alors des allures d'encyclique par la majesté de la phrase et la justesse de l'expression :

« Je suis tous les jours pénétré d'une plus vive reconnaissance en apprenant la continuation de la bonté pour la famille que votre bon cœur a adoptée et qui de son côté vous est toute dévouée. Vous avez raison de la regarder comme vous appartenant; elle est à vous comme à moi, comme elle est à Dieu et à l'Église. Je ne puis donc qu'approuver tout ce que vous jugez bon qu'elle fasse pour la plus grande gloire de Marie que nous servons tous avec tant de bonheur. Personne n'est plus à même que vous de juger ce qu'il est avantageux d'entreprendre; vous êtes Pontife dans l'Église de Jésus-Christ et par conséquent vous avez votre part dans la

<sup>15</sup> ALEXIS, DE BARBEZIEUX, capucin, *Histoire de la Province ecclésiastique d'Ottawa*, vol. I, p. 224.

<sup>16</sup> Ce fut la première ordination sacerdotale à Ottawa (*Notice biographique de M<sup>sr</sup> Phelan*, Kingston, 1862, p. 40).

<sup>17</sup> Archives du Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa.

sollicitude non seulement de votre troupeau mais aussi de toute l'Église. Aussi c'est avec le plus parfait repos que j'adopte ce que vous proposez pour le bien du diocèse de Kingston et pour la sanctification de vos chantiers et la conversion des sauvages. Je ne puis vous exprimer la consolation que me fait éprouver votre lettre. Vous me montrez un champ fertile à cultiver, me serait-il permis de vous refuser d'y travailler? J'ai écrit sur-le-champ au Père Honorat pour lui dire combien je remercie le Seigneur de vous avoir inspiré cette pensée. Je lui indique le Père Telmon et le Père Lagier qu'il ferait accompagner par un frère pour former cet établissement si intéressant. Le Père Telmon sait assez l'anglais pour comprendre ceux qui ne parlent que cette langue et je crois qu'avec un peu d'usage il se ferait bientôt entendre lui-même. Mes jeunes Oblats irlandais qui font leurs études ici m'assuraient que le Père savait bien leur langue. Ce sera un commencement. La Providence nous fournira les moyens de donner dans la suite plus d'étendue à cette mission, je consens donc de tout mon cœur à la proposition que vous me faites. Seulement je vous laisse le soin de combiner les affaires avec Monseigneur l'évêque de Kingston, puisque Bytown est de son diocèse. Tout ce que vous ferez sera bien fait <sup>18</sup>. »

Un blanc-seing aussi complaisant était pour monseigneur de Montréal une consolation et un triomphe. Il n'en voulait profiter que pour accélérer la marche des procédures canoniques.

Déjà il avait communiqué au père Telmon et à monseigneur Phelan l'approbation de monseigneur de Mazenod, en date du 4 janvier. Au premier, il écrivait: « J'ai reçu vos deux lettres du 23 et du 25 courant. Je trouve que vous vous laissez trop affrayer par les difficultés que vous rencontrez dans votre établissement à Bytown. Au reste je vais écrire à M<sup>sr</sup> de Carrha pour tâcher de savoir au juste ce qu'il peut là-dessus. La réponse du R. P. Supérieur que l'on attendait depuis quelque temps pour permettre cet établissement est arrivée ces jours derniers. Elle est affirmative <sup>19</sup>. »

Le lendemain, 29 février 1844, il disait à monseigneur Phelan:

<sup>18</sup> Archives du Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa.

<sup>19</sup> Sa lettre est datée du 28 février 1844; Archives du Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa.

« La réponse de M<sup>gr</sup> de Marseille, Supérieur général des Oblats, vient d'autoriser pour sa part l'établissement d'une maison de son institut à Bytown. Si donc cette œuvre est dans vos vues et que vous pensiez qu'elle puisse être dans l'intérêt de la Religion, il vous est libre de régler maintenant cette affaire; mais qu'il soit bien entendu que je ne viens en rien gêner là-dessus comme sur tout le reste, les plans que votre Grandeur pourrait former pour le plus grand bien de l'Église qui vous est confiée <sup>20</sup>. »

Entre temps, les hésitations du père Honorat, à la suite de ses conversations avec les grands vicaires Hudon et Prince, sont connues à Marseille. Elle font bondir monseigneur de Mazenod:

« Certes il faut être entreprenant quand on est appelé à la conquête des âmes. Je trépignais de me trouver à 2000 lieues de vous et de ne pouvoir vous faire entendre ma voix qu'après deux mois. Et pourtant votre lettre du 2 février m'est parvenue aujourd'hui le premier mars. Dieu veuille qu'enfin vous ayiez reçu les miennes qui non seulement approuvaient ce beau projet mais y applaudissaient avec transports. Ce n'est pas un essai qu'il fallait faire. Il fallait y aller avec la ferme résolution de surmonter tous les obstacles, d'y demeurer, de s'y fixer! Comment hésiter! Quelle plus belle mission! Secours aux chantiers, missions aux sauvages, établissement dans une ville toute d'avenir. Mais c'est le beau idéal qui se réalisait et vous l'auriez laissé échapper! Mais la pensée me fait frissonner! Reprenez donc tout votre courage et que l'établissement se forme en règle. Recommandez à chacun de faire son devoir. Ce n'est qu'ainsi qu'on attire sur soi les bénédictions de Dieu <sup>21</sup>. . . »

Et quelques semaines plus tard:

« Certes, je ne différerais pas de vous répondre qu'il fallait passer sur toutes les difficultés bien loin d'en faire naître. Non seulement j'acceptais mais j'organisais sur le champ le personnel de la nouvelle mission, j'accordais toutes les dispenses nécessaires et je ne soupirais plus qu'après la prompte nouvelle de l'accomplissement de mes vœux. Il a fallu que mes lettres fussent restées en route plus que de coutume, et pour prolonger mon tourment que les vôtres me montrassent vos incertitudes prolongées au

<sup>20</sup> *Lettres de M<sup>gr</sup> Bourget*, Tome III, p. 331.

<sup>21</sup> Lettre de M<sup>gr</sup> de Mazenod au P. Honorat, 1er mars 1844; *Manuscrit Yenveux*, I, p. 39, Archives du Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa.

point de nous faire craindre de vous voir perdre par votre faute la plus belle mission qui pût nous être offerte. Encore aujourd'hui je ne suis pas entièrement rassuré puisque je n'en suis encore qu'à ce que vous appelez un essai.

« Comment, ce n'est pas avec une résolution de tout braver pour vous établir à Kingston que vous avez envoyé le Père Telmon à Bytown? Je crois m'être suffisamment expliqué sur notre établissement de Bytown. Non seulement j'ai accepté cette mission, mais je remercie mille fois le bon Dieu de nous avoir choisis pour la servir. Je tiens tellement à ce qu'elle soit à nous que je veux passer par-dessus toutes les difficultés. S'il y a des opposants qu'on n'y fasse pas attention. Si les commencements sont pénibles qu'on ne s'y arrête pas et que l'on offre à Dieu les privations ou les peines que l'on sera dans le cas d'éprouver. Le tout est que l'on s'établisse dans Bytown <sup>22</sup>. . . »

Il ne fut plus question d'hésiter à Longueuil.

La rumeur circulait maintenant que tous les Oblats devaient passer à Bytown. Monseigneur Phelan s'en émut et en écrivit à Monseigneur Bourget, qui n'eut pas de peine à rassurer le prélat <sup>23</sup>. Sa lettre eut l'effet désiré, et l'administrateur de Kingston ébaucha les premiers gestes qui définissaient notre situation à Bytown. L'évêque de Montréal l'en félicita <sup>24</sup>.

<sup>22</sup> M<sup>sr</sup> de Mazenod au P. Honorat, 20 avril 1844; *Manuscrit Yenveux*, I, p. 40.

<sup>23</sup> M<sup>sr</sup> Bourget à M<sup>sr</sup> Phelan, 26 mars 1844:

« J'ai le plaisir d'accuser réception de votre lettre du 5 du courant. Je vous prie de faire attention, au sujet des Pères Oblats, qu'il ne s'agit pas de les faire passer tous à Bytown. Il s'agit seulement de savoir si cette place est capable de faire vivre deux ou trois prêtres d'entr'eux, lesquels pourraient rendre un immense service tout le long de l'Ottawa. Les Pères Oblats ne se soucient guère d'être curés: même ils n'en rempliraient la charge que le moins possible. Leur grand but serait de faire des missions. Ce qui me porte à vous engager fortement à accepter le service de ceux qui sont offerts, c'est que vous n'avez encore dans votre diocèse ni Séminaire, ni communauté, pour ainsi dire, qui puisse vous être d'un grand secours . . . M<sup>sr</sup> de Toronto, dont le diocèse est plus nouveau que celui de Kingston, a déjà les Jésuites chez lui, de sorte qu'il est mieux monté que vous. Ceci est une chose qui mérite considération, et qui doit vous engager à faire tous vos efforts pour faire réussir l'établissement des Oblats dans votre diocèse . . .

« Je reviens encore aux Oblats. Je ne crois pas que vous risquiez plus à leur donner la cure de Bytown que l'Evêque de Québec anciennement, et que moi-même, l'an dernier, n'avons risqué en donnant la cure de Montréal au Séminaire de Saint-Sulpice. D'ailleurs, il ne vous en coûtera pas un sol, parce que la cure de Bytown peut les faire vivre. Enfin, je désire qu'après que vous y aurez pensé sérieusement devant Dieu, vous ayez la bonté de me donner au plus tôt une réponse, affirmative ou négative, à ce sujet, afin que cette affaire puisse être terminée le plus vite possible » (*Lettres de M<sup>sr</sup> Bourget*, tome III, p. 345).

<sup>24</sup> Lettre de M<sup>sr</sup> Bourget à M<sup>sr</sup> Phelan, 29 avril 1844:

Après le départ de monseigneur Phelan, en février 1844, le père Telmon se trouva à Bytown dans une position très embarrassante. On ne parlait que l'anglais dans le presbytère; et au dehors, la majorité des paroissiens ne lui était pas sympathique. S'il avait pu, au moins, s'appuyer sur ses deux auxiliaires pour calmer les mécontents; mais ils étaient jeunes et sans expériences. Ils ne semblaient pas non plus assez peser devant Dieu et leur conscience les conséquences de leur apathie, quand ils ne laissaient pas transpirer dans leurs relations avec le curé des dispositions tracassières d'une rivalité aveugle et sans fondements <sup>25</sup>.

Le père en souffrait. Peut-être s'exagérait-il les impasses de sa situation? C'était le sentiment de monseigneur Bourget <sup>26</sup>. Mais le charitable évêque savait bien que le pauvre curé était accablé. Il lui écrivait pour l'encourager:

« J'ai pourtant lu vos touchantes lettres qui m'ont réjoui et affligé tour à tour. Mais je n'ai pas eu assez de loisir pour pouvoir épancher mon cœur, comme il l'aurait fallu. D'ailleurs ma plume a peine à exprimer ce que ressent mon cœur au récit de vos angoisses. Au reste, mon cher père, vous n'avez que ce que vous avez demandé plusieurs fois à Dieu, ce qu'ont toujours eu et ce qu'ont encore tous les jours ceux que le ciel appelle à quelqu'œuvre semblable à celle dont vous a chargé la Divine providence,

« Je ne puis qu'applaudir aux raisons de prudence qui vous ont porté à temporiser un peu dans l'affaire de l'établissement des RR. PP. Oblats à Bytown. Si de mon côté j'ai insisté pour connaître au plus vite votre volonté à faire ou à ne pas faire cet établissement, c'est qu'il était urgent ou de rappeler ici le P. Telmon ou de lui envoyer un compagnon, parce qu'il est contre leur règle qu'aucun d'eux demeure seul, du moins pendant un temps considérable. Comme je savais que vous aviez beaucoup de choses à ménager, au commencement de votre administration, et que peut-être vous jugiez bien prudent de renoncer au projet d'établir ces Pères à Bytown, au moins pour quelque temps, il devenait nécessaire de connaître votre détermination. Maintenant que vous êtes décidé à suivre votre premier plan, le Père Dandurand va recevoir ordre de partir incessamment pour Bytown. C'est un sujet précieux et une vraie acquisition pour votre diocèse aussi pour les missions de l'Ottawa auxquelles il va rendre d'immenses services. J'ai la confiance que cette partie éloignée de nos deux diocèses, cultivée par ces zélés ouvriers, porteront bientôt d'excellents fruits, et que dans peu d'années nous y verrons fleurir de belles institutions pour l'instruction et le soin des pauvres et des malades. Il n'y a pas à craindre que M<sup>gr</sup> Gaulin s'oppose jamais à cet arrangement, car il y verra comme vous le bien de la Religion et la gloire de Dieu.

« Je me permettrai de vous adresser le Mandement que j'ai donné pour établir les Pères Oblats dans le diocèse, pour que vous en fassiez tel usage que vous jugerez à propos. Je vous envoie aussi un exemplaire du mandement que j'envoie à chaque Paroisse, quand il doit s'y faire quelque mission. S'il peut vous être de quelque utilité, je me trouverai heureux d'avoir pu vous rendre ce minime service » (*Lettres de M<sup>gr</sup> Bourget*, tome III, p. 357).

<sup>25</sup> ALEXIS DE BARBEZIEUX, capucin, *op. cit.*, p. 225.

<sup>26</sup> Voir la note 19.

des contradictions et des persécutions. J'attends de grandes choses de la fondation de Bytown, car elle est terriblement contredite. Après tout, je vois que vous avez à bénir le Seigneur des succès qu'il lui plaît de vous faire remporter, malgré toutes les oppositions que l'on vous suscite <sup>27</sup>. »

De son côté, monseigneur Phelan, mis au courant des ennuis du père Telmon, rappela l'abbé Byrne, le 28 avril, et l'abbé McEvoy, le 12 mai, après l'arrivée du père Damase Dandurand <sup>28</sup>.

Avec le mois de mai, l'atmosphère se clarifiait, les esprits s'apaisaient et la vie de communauté s'inaugurait dans le presbytère de Bytown.

Les lettres énergiques — l'on dirait aujourd'hui dynamiques — de monseigneur de Mazenod avaient fait cesser toutes les hésitations. L'action personnelle de monseigneur Bourget avait soutenu le courage du père Telmon. L'intervention autoritaire de monseigneur Phelan avait créé le calme autour de l'église. Ainsi, la médiation combinée des trois grands évêques avait réussi à rendre la situation tenable.

Le père Honorat fut le premier à s'en réjouir et en exprima sa satisfaction au supérieur général :

« Monseigneur et bien-aimé Père,

« Je voudrais que ma lettre vous arrivât sur les ailes du vent. Oh! la bonne lettre que la vôtre du premier mars que je viens de recevoir. Je ne méritais pas tant de bonté et tant d'indulgence. Elle est également arrivée bien à propos pour nous faire reprendre courage sur l'affaire de Bytown. Nous ne l'aurions pas abandonnée (quoique sur les rapports du Rév. Père Telmon il nous semblait qu'il y avait encore bien de nouvelles raisons pour cela), le Saint Évêque de Montréal, la veille du jour où j'ai reçu votre lettre, nous disait les mêmes choses que vous nous y dites et refutait les objections par les mêmes motifs. Cet Évêque a tant l'esprit de Dieu et vous avez en lui une si grande confiance que son opinion nous eût suffi. Mais le bon Dieu a voulu nous rassurer pleinement par vous qui êtes bien plus particulièrement encore notre Père. Nous le disons donc de grand cœur *in verbo tuo laxabon rete*. Justement le Père Telmon était venu me voir pour cette affaire. Il

<sup>27</sup> Lettre de M<sup>sr</sup> Bourget au P. Telmon, 12 août 1844.

<sup>28</sup> Nous lisons au *Codex historicus* de Longueuil, en date du 9 mai 1844: « Le Père Dandurand va rejoindre à Bytown le Père Telmon pour le service des Irlandais. »

a entendu Monseigneur de Montréal et je lui ai lu votre lettre. . . Pendant les quelques jours qu'il est ici. . . on parle de tout, on règle tout, on fait tout de concert avec lui et le Rév. Père Allard. . . Je vous parlerai une autre fois, ou lui-même vous parlera plus en détail de certaines difficultés qu'avec le courage que vous nous donnez nous espérons bien vaincre par la grâce de Dieu <sup>29</sup>. »

Une forte partie de la population avait toujours été du côté de l'évêque et du père Telmon; bientôt, ce sera la majorité, si l'on en croit le passage d'une lettre de ce dernier à monseigneur de Mazenod:

« . . Il [monseigneur Phelan] peut se convaincre tous les jours mieux que notre œuvre plaît à tout le monde, il voit par lui-même l'accroissement sensible de la piété. On ne cesse de lui dire que jamais la paroisse n'a été si bien conduite; il est ravi lui-même des améliorations matérielles de l'Église <sup>30</sup>. »

Monseigneur de Mazenod crut le moment venu d'ouvrir son cœur à monseigneur Phelan, qui venait de lui annoncer « qu'il avait canoniquement établi les Oblats dans le diocèse de Kingston et nommé les pères Telmon et Dandurand desservants de cette mission [Bytown] <sup>31</sup>. »

« Monseigneur,

« La lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire m'a comblé d'une sainte joie. Vous aussi vous avez adopté et placé sous votre manteau pastoral les enfants de Marie-Immaculée. Déjà ils avaient un père

<sup>29</sup> Lettre du P. Honorat à M<sup>gr</sup> de Mazenod, 19 mai 1844.

<sup>30</sup> Lettre du P. Telmon à M<sup>gr</sup> de Mazenod, 20 juin 1844.

<sup>31</sup> Lettre de M<sup>gr</sup> de Mazenod à M<sup>gr</sup> Bourget, 9 août 1844, dont voici un extrait significatif:

« J'ai applaudi à tout ce que vous avez conseillé pour l'établissement de Bytown. Il paraît qu'il s'est rencontré plus d'obstacles que je n'aurais cru, qui, grâce à Dieu et à votre médiation, se sont aplanis. D'après ce que vous avez eu la bonté de me dire, je considérais cette fondation comme très importante, c'est ce qui me fit tant tenir alors même que j'aperçus un peu d'hésitation et de découragement. Monseigneur le coadjuteur m'a écrit pour m'assurer qu'il avait canoniquement établi les Oblats dans le diocèse de Kingston et nommé les Pères Telmon et Dandurand desservants de cette mission, ce sont les termes qu'il employa. Je viens de lui répondre pour me féliciter de cet événement et le remercier de tout ce qu'il a fait pour amener cette œuvre à bien puisqu'il avait mis de côté toutes vues humaines et n'avait considéré la chose que selon l'esprit de Dieu, etc. Quant à l'article auquel il tenait beaucoup de lui envoyer un prêtre irlandais je n'ai pu que lui offrir des espérances puisque parmi les six oblats irlandais très bons sujets que nous avons en ce moment il n'en est pas un qui soit dans les ordres sacrés. Vous

et un bien bon père dans mon cher et vénérable ami M<sup>gr</sup> l'évêque de Montréal et voilà que la Providence leur en donne un second dont ils ont déjà éprouvé les bontés et la puissante protection. Ne doutez pas, Monseigneur, qu'ils n'aient pour vous les mêmes sentiments qu'ils professent pour celui qui le premier les appela dans son diocèse et leur confia le précieux ministère qu'ils exercent depuis plusieurs années avec les bénédictions de Dieu. Les Oblats de Marie-Immaculée sont éminemment les hommes des Évêques; ils n'ont été institués que pour être entre leurs mains comme les instruments de leur propre ministère pour la sanctification de leurs ouailles; les Évêques n'ont pas de prêtres plus soumis, plus dévoués qu'eux. Aussi, Monseigneur, si je dois vous dire toute ma pensée avec cette franchise qui sied si bien à un Évêque, je pense que vous avez été bien inspiré lorsque vous avez fixé ces oblats dans votre diocèse pour leur confier les missions et les autres œuvres de zèle qu'embrasse leur institut. J'ose répondre de leur dévouement et de leur coopération constante à tous les genres de bien que votre sollicitude pastorale leur indiquera de faire. La seule chose que je redoute c'est qu'ils veuillent faire au-dessus de leurs forces et qu'emportés par le désir de se rendre aussi utiles que possible, ils ne calculent pas avec leur nombre et n'attendent pas avec assez de patience la multiplication des ouvriers qu'ils ne peuvent accélérer que par les prières. En toutes choses les commencements sont lents. C'est déjà beaucoup que ce qui est fait. J'en suis ravi et j'en bénis le Seigneur tout en espérant mieux prochainement <sup>32</sup>. »

De Montréal aussi, l'évêque de Carrha reçut les félicitations de monseigneur Bourget :

« Je crois qu'en maintenant les RR. PP. Oblats par votre autorité, vous assurez à cette partie de votre diocèse un secours puissant. Je crois que leur établissement dans cette ville souffre beaucoup de difficultés, mais il ne faut pas perdre courage, car je pense que le diable n'y trouvant pas son compte, le traversera de toutes ses forces <sup>33</sup>. »

savez Monseigneur par expérience si nous pouvons nous fier à ceux qui nous viendraient d'ailleurs. Je lui offre pourtant de lui envoyer un de ces jeunes oblats s'il tient à montrer un Irlandais de la Congrégation à cette population un peu trop exigeante. Les Anglais et les Irlandais avaient su se contenter dans les commencements des prêtres qui parlaient beaucoup moins bien leur langue que les Pères Telmon et Dandurand » (copie faite sur l'original conservé à la chancellerie de Montréal).

<sup>32</sup> Archives générales de la Congrégation: Sect. A, Classe 16, Fasc. 10.

<sup>33</sup> *Lettres de M<sup>gr</sup> Bourget*, tome III, p. 391.



L'évêque écrivait cette dernière phrase en pensant à ce qu'il venait d'apprendre.

Le dimanche, 4 août, en pleine église, à la vente des bancs, un marguillier s'était oublié jusqu'à lancer au Père Telmon des paroles blessantes. La colère du malheureux avait créé tout un scandale.

Ce fut le dernier choc d'importance.

Monseigneur Phelan vint en personne casser le corps des marguilliers, qui n'était pas d'ailleurs obligatoire dans l'Ontario, et s'établir lui-même, avec le Père Telmon, les seuls fiduciaires des biens de l'Église<sup>34</sup>.

A partir de ce moment, le curé et son auxiliaire peuvent agir en toute liberté d'action pour le développement des œuvres de la paroisse.

### 3. *L'arrivée du père Guigues au Canada.*

L'expansion que prenaient les Oblats au pays exigeait la refonte des cadres administratifs. Un seul supérieur, stationné à Longueuil, ne pouvait pas suffire à la direction de sa maison, de la nouvelle résidence de Bytown et bientôt de celle du Saguenay<sup>35</sup>. Par ailleurs, un supérieur provincial était hors de question, cette charge n'existait pas dans la congrégation. Le supérieur général employa un moyen terme: il nomma un visiteur permanent pour toutes les missions du Canada, avec des pouvoirs discrétionnaires très étendus.

Le titulaire de cette nouvelle charge fut le père Eugène Guigues<sup>36</sup>.

Il était supérieur à Notre-Dame de l'Osier, au diocèse de Grenoble, en France, quand monseigneur de Mazenod le manda à Marseille et l'investit de ses nouvelles fonctions. Après l'avoir mis au courant de la véritable situation des Oblats au Canada, le supérieur général lui fit part des grandes espérances qu'il entretenait au sujet de ces missions si pleines de promesses, et son geste laissait entendre l'ordre du Sauveur: *Duc in al-*

<sup>34</sup> ALEXIS DE BARBEZIEUX, capucin, *op. cit.*, p. 225.

<sup>35</sup> A l'occasion du centenaire de la venue des Oblats au Saguenay, 15 octobre 1944, on lira avec intérêts une étude très au point par l'abbé Victor Tremblay, historien du Saguenay, publiée dans *Les Etudes oblates*, tome III, numéro 1, janvier-mars, 1944, pp. 5 à 20.

<sup>36</sup> Nous ne pouvons pas faire ici le récit, si bref soit-il, de la carrière de celui qui entre de ce pas dans les cadres de notre histoire. Ce que nous pourrions en dire serait encore trop peu, et ne rendrait pas justice à l'une des grandes figures de l'épiscopat au Canada. Nous ne pouvons que référer les lecteurs curieux de connaître les détails, aux travaux déjà faits: *Notices nécrologiques des O.M.I.*, tome III, pp. 89 à 130; ALEXIS DE BARBEZIEUX, capucin, *Histoire de la Province ecclésiastique d'Ottawa*; Edgar THIVIERGE, O.M.I., *À la naissance du diocèse d'Ottawa*, etc.

*tum!* En avant, avec sagesse et prudence, sans doute, mais avec l'intrépidité des Apôtres <sup>37</sup>.

Et pendant que l'élu se prépare à partir, monseigneur de Mazenod le devance à Montréal, par une lettre à monseigneur Bourget :

« La vue de l'utilité de sa mission en Canada, a pu seule me faire pardonner, par l'excellent évêque de Grenoble, le chagrin que je lui cause en le retirant de son diocèse, où il était si heureux de le posséder . . . Je délègue au P. Guigues les facultés les plus amples. Ce sera, en quelque sorte, un *alter ego*, ayant juridiction sur tous les membres et sur toutes les Communautés de notre Institut en Amérique. Avec lui Nos Seigneurs les évêques auront à traiter, pour tout ce qui concerne les services qu'ils désirent de la Congrégation, et pour tous les établissements à ériger. . . Vous trouverez en lui un homme capable, mais sans prétentions; plein de respect pour l'épiscopat; coulant dans les affaires qu'il entend fort bien, et d'une société agréable. Je suis persuadé que, dès que vous l'aurez connu, vous en serez content <sup>38</sup>. »

Le 8 août 1844, le père Guigues recevait à Longueuil de la part de nos pères l'accueil le plus cordial. Si les Oblats du Canada avaient pu ignorer la valeur de celui qui leur était donné comme supérieur, son compagnon de voyage, le père Pierre Aubert — le futur fondateur des missions de la Rivière-Rouge — leur apportait le sentiment des confrères de France et en particulier de ceux de l'Osier :

« Le départ de notre bon P. Guigues serait pour la maison de Notre-Dame de l'Osier un vrai sujet de deuil, s'il était permis de penser à nos intérêts particuliers, en présence du bien général de notre chère Congrégation, et si la perspective d'une mission plus importante n'était là pour nous porter à bénir la Providence qui la lui a ménagée par la médiation du Révérendissime Père Supérieur général. Pourtant il nous est impossible de ne pas sentir très vivement une semblable séparation. Le bien qu'il a fait pendant les dix années qu'il a gouverné la maison de l'Osier est réel, frappant: son administration a été aussi prudente qu'active, aussi régulière que charitable, et nous pouvons ajouter: aussi heureuse sous le rapport temporel que sous le rapport spirituel. Le diocèse entier, en appre-

<sup>37</sup> ORTOLAN, O.M.I., *Cent Ans d'Apostolat dans les deux Hémisphères*, vol. I, p. 304; *Not. néc. des O.M.I.*, tome III, p. 92.

<sup>38</sup> Lettre de M<sup>sr</sup> de Mazenod à M<sup>sr</sup> Bourget, 7 juin 1844.

nant son départ, en sera très affligé, comme l'est M<sup>gr</sup> l'évêque, qui a compté la séparation du P. Guigues au nombre des sacrifices les plus pénibles à son cœur de père, comme nous le sommes tous ici, au moment de lui adresser nos adieux <sup>39</sup>. »

Dès son arrivée, le père Guigues prend la direction de Longueuil et de toutes les affaires. Il se met en relation avec monseigneur Bourget, qui est frappé, dès le premier entretien, par la justesse du portrait que lui avait fait monseigneur de Marseille. Il en écrivait, ces jours-là, à Bytown :

« Au reste vous allez voir le digne P. Guigues qui se rendra à Bytown la semaine prochaine. J'ai la confiance qu'il ira à vous non seulement muni des plus amples pouvoirs, mais encore plein de grâces et de consolations. Je bénis le Seigneur d'avoir inspiré à votre Sup. Gén. le grand et noble dessein de fonder en Amérique une province de votre Institut. Dieu vous a déjà accordé tant de faveurs que j'ai une pleine confiance qu'il va vous donner celle-ci, savoir, de former sur ce continent une province nombreuse et bien organisée. Je laisse à ce Rév. Père le soin de vous donner toutes les nouvelles qui peuvent intéresser <sup>40</sup>. »

Et plus tard, il fait part de ses impressions à son ami de Marseille :

« Ce que vous me dites du P. Guigues est au-dessous de ses mérites : vous me pardonnerez cette expression. C'est vraiment un sujet distingué et un habile administrateur. Je vois avec consolation que les membres canadiens de votre Congrégation l'ont singulièrement goûté en le voyant, et que déjà ils reposent en lui toute confiance. . . Le P. Guigues a déjà beaucoup fait depuis son arrivée, tant à Montréal qu'à Bytown, mais ne le croyez pas [s'il vous dit le contraire]. Il a déployé dans cette négociation une habileté surprenante et c'est ainsi qu'il a levé les obstacles qui s'opposaient à l'établissement de vos Pères dans cette ville naissante. . . Les nouvelles que je reçois aujourd'hui de Bytown sont plus favorables. M<sup>gr</sup> y a déployé une vigueur toute apostolique, et je ne doute pas qu'il n'accorde à la compagnie tout ce qu'il faut pour s'établir dans cette place importante et y faire un bien immense. Oh! qu'il y en a à faire dans ce quartier <sup>41</sup>. »

<sup>39</sup> *Not. néc. des O.M.I.*, tome III, p. 98.

<sup>40</sup> Lettre de M<sup>gr</sup> Bourget au P. Telmon, 12 août 1844.

<sup>41</sup> Lettre de M<sup>gr</sup> Bourget à M<sup>gr</sup> de Mazenod, 10 octobre 1844.

Le 28 septembre, s'ouvrirent, dans la maison de Longueuil, les exercices de la retraite annuelle, présidée et prêchée par le père Guigues lui-même. Les obédiences se donnèrent le jour de la clôture: à Longueuil, les pères Guigues, supérieur, Allard, maître des novices, Léonard et Aubert, prédicateurs; à Bytown, les pères Telmon et Dandurand, pour la paroisse, Eusèbe Durocher et Brunet, pour les chantiers, Laverlochère et Garin, pour les missions indiennes; au Saguenay, les pères Honorat, supérieur, Flavien Durocher, Bourassa et Fisette <sup>42</sup>.

Tout le monde était heureux. On se félicitait de la tournure que prenaient les affaires. On se croyait en France, tant les choses se faisaient à la mode de Marseille.

#### 4. *Les raisons de tenir à Bytown.*

L'affaire qui pressait, celle qui tenait les esprits en suspens depuis plus de dix mois, allait être classée.

Après la visite canonique de la maison de Longueuil, du 20 au 24 août 1844, pendant laquelle il avait vu tous les pères, excepté Telmon, Dandurand et Laverlochère, qui se trouvaient à Bytown, et connu le sentiment de chacun sur les problèmes qui intéressaient la communauté, le père Guigues entreprit de régler la question de Bytown.

Il se mit au courant des négociations en cours; il ne voulut rien ignorer de ce qu'avaient fait les évêques Bourget et Phelan, ni de ce qu'avaient écrit, dit ou pensé les pères Honorat et Telmon. Il savait, en partant de Marseille, la détermination de monseigneur de Mazenod de voir les Oblats s'implanter à Bytown. Il était donc résolu *de surmonter tous les*

<sup>42</sup> VILLENEUVE, O.M.I., *La première page de l'apostolat des Oblats dans l'Est du Canada* (manuscrit); AUBERT, O.M.I., *Notes pour servir à l'histoire de la province du Canada* (manuscrit); BOURNIGALLE, O.M.I., *Premières fondations des O.M.I. au Canada* (manuscrit). Ces trois manuscrits sont conservés aux archives du Scolasticat Saint-Joseph, à Ottawa. Voir aussi *Notices nécrologiques des O.M.I.*, tome III, p. 102.

La date de la retraite était fixe, chez nous, au commencement; elle se faisait du 23 octobre au 1<sup>er</sup> novembre. Cette année-là, elle fut devancée pour permettre aux pères de se rendre plus tôt au Saguenay. Le manuscrit Aubert dit qu'elle s'ouvrit le 28 septembre; Bournigalle, le 23 septembre, et les *Notices nécrologiques*, le 2 septembre. Cette dernière date est évidemment erronée; l'imprimeur aura laissé tomber le deuxième chiffre. Entre le 23 et le 28 septembre, nous adoptons le 28; nous appuyant sur le fait que le père Aubert a fait lui-même la retraite, qu'il était le chroniqueur attitré de la maison et que son manuscrit a servi au père Bournigalle à faire le sien.

En comptant les dix jours réglementaires, la clôture se fit le 7 octobre, permettant aux missionnaires du Saguenay de descendre à Québec, de s'y embarquer le 9 et d'arriver à Grande-Baie le 15, comme il est rapporté dans le document cité à la note 35.

*obstacles*, comme le recommandait le supérieur général. Lui seul avait en mains les pouvoirs pour le faire.

Le père Guigues prit le parti de se rendre à Kingston, en passant par Bytown, pour y voir, sur les lieux, les personnes et les choses qui pouvaient lui aider à porter un jugement. Il partit de Longueuil le 29 du mois d'août <sup>43</sup>.

Nous aurions bien voulu trouver un bout de lettre qui donnât de première main les impressions du visiteur. À défaut de ce document, les chroniques du temps nous disent qu'il trouva Bytown dans « un état de malaise général, tant spirituel que matériel. Les fidèles étaient divisés en deux camps; d'un autre côté la vieille chapelle, devenue trop étroite pour la population toujours croissante, tremblait au moindre vent et menaçait, chaque dimanche, d'écraser sous ses ruines la foule accourue aux offices. L'argent manquait, et la plus profonde indifférence avait remplacé l'enthousiasme des premiers jours <sup>44</sup>. »

C'était, on s'en souvient, peu après le scandale du 4 août, et « plusieurs personnes conseillaient aux Pères Guigues . . . d'abandonner <sup>45</sup> ». Mais, lui ne crut pas qu'il fallût se décourager si tôt.

Il avait en mémoire les motifs qui avaient présidé à cet établissement; et ces motifs gardaient toujours leur valeur et leur poids; tandis que les mobiles qui auraient appuyé l'abandon du projet tenaient de la fugacité des passions et du caprice. On était en présence d'un fait accompli: la fondation était faite, lors même que le document qui lui donnerait un état canonique n'était encore qu'en préparation. Le visiteur pensa donc que reculer, dans les circonstances, c'était compromettre les Oblats. L'honneur de la Congrégation commandait de se raidir contre l'opposition extravagante plutôt que de céder la position que nous avons acceptée.

Pour aider à sortir du marasme financier, le père Guigues consentait « à prêter pour dix ans et sans intérêts la somme de mille louis, à condition que les habitants de Bytown fournissent de suite mille louis, qu'ils feraient bâtir un presbytère et que le traitement pour les prêtres serait pris sur le revenu des bancs <sup>46</sup> ». Comme garantie au prêt des mille louis,

<sup>43</sup> *Codex historicus* de Longueuil.

<sup>44</sup> ALEXIS DE BARBEZIEUX, capucin, *op. cit.*, voir vol. I, p. 225.

<sup>45</sup> *Codex historicus* de Longueuil, 29 août 1844.

<sup>46</sup> *Ibid.*

il demandait que la paroisse fut confiée aux Oblats « aux mêmes titres que les Sulpiciens possèdent celle de Montréal <sup>47</sup> ».

Nous n'avons pas malheureusement de compte rendu de l'entrevue de monseigneur Phelan et du père Guigues à Kingston. C'est une lettre du père Telmon à monseigneur de Mazenod qui nous en laisse entendre le résultat :

« L'incertitude de notre position ici, le peu de fond à faire sur les personnes avec qui on a le plus à faire et la mauvaise volonté d'une partie de ceux à qui on ne veut que faire du bien me mettaient à ne pas savoir que vous dire sur nos affaires. Depuis ce temps-là [le passage du père Guigues], il y a eu de nouveaux changements, et cette fois des mesures ont été prises qui engagent l'évêque un peu plus que les paroles prononcées dans le mois de juin . . . Le père Guigues a dû vous mander la promesse conditionnelle qu'il a faite de prêter mille louis. Ce sera là un moyen plus sûr qu'aucun autre, dans l'ordre purement naturel, pour nous établir ici. L'Évêque, en acceptant ce service, ne peut se refuser à donner des sécurités pour le prêt et comme les autres moyens lui manquent, il consent à nous assurer l'administration temporelle de l'église pour aussi longtemps du moins que notre argent ne nous sera pas remboursé. Or ce remboursement se fera longtemps attendre, et quelque bonne volonté qu'on ait de nous payer, on n'y parviendra que lorsque nous serons établis solidement. Je n'ai pourtant pas trop pressé Monseigneur Phelan pour avoir cette pièce de la cure, parce que Monseigneur de Montréal s'était chargé de traiter cette affaire et que je savais qu'il la finirait plus facilement et plus sûrement que moi. Je n'en ai pas moins dit à Sa Grandeur, à plusieurs reprises et dans les termes les plus précis que nous ne prêterions rien que nous n'eussions l'assurance que cet argent serait administré et dépensé par nous-mêmes et payé ensuite selon les engagements qui seraient contractés à cette fin. Les Évêques se verront bientôt, ne fût-ce qu'à l'occasion du sacre du coadjuteur de Montréal <sup>48</sup>, et bien mal ira si Monseigneur Bourget ne vient pas à bout de ce qu'il veut <sup>49</sup>. »

<sup>47</sup> Monseigneur Bourget avait déjà proposé cet arrangement; il y revenait dans une lettre à M<sup>gr</sup> Phelan, en date du 15 octobre 1844 (*Lettres de M<sup>gr</sup> Bourget*, tome III, p. 436).

<sup>48</sup> Il s'agit de monseigneur Jean-Charles Prince, qui devint dans la suite le premier évêque de Saint-Hyacinthe.

<sup>49</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>gr</sup> de Mazenod, 24 octobre 1844.

La question de Bytown est enfin résolue. On a trouvé avantageux de tenir dans cette ville qui peut avoir beaucoup d'avenir; et même demeurât-elle dans l'état où elle se trouve, elle serait encore un champ assez beau pour des ouvriers évangéliques. Tout est à créer: écoles, hôpital, centre pour les missions de chantiers comme pour les missions indiennes. L'intérêt de la religion, celui des catholiques et l'honneur de la Congrégation demandaient donc que nous gardions ce poste important <sup>50</sup>.

### 5. *Les œuvres du père Telmon* (1844-1848).

Pour finir le récit des négociations qui se sont prolongées exactement un an, nous avons dépassé les débuts de l'œuvre du père Telmon. Il n'avait pas attendu pour se mettre à l'ouvrage d'avoir en main *cette pièce de la cure* que l'on avait si longtemps différée. « Quand vous lirez ces lignes, avait-il écrit au supérieur général, déjà je serai pris dans les sollicitudes paroissiales, et posé le joug sur mes épaules, il me faudra le porter <sup>51</sup>. » Pour lui, *porter le joug*, c'était accomplir l'œuvre pour laquelle il était envoyé. Il le fit avec l'exubérance de son tempérament méridional.

Dès la première année de son séjour à Bytown, il posa les fondements de tout ce qu'il devait réaliser: terminer la construction de l'église, prévoir et organiser l'établissement des religieuses pour l'instruction de la jeunesse, le soin des malades et des vieillards. Lorsqu'il partira en 1848, Bytown sera devenu un évêché assez bien pourvu d'institutions de secours.

#### *Les travaux de l'église.*

Le tableau qui s'offrait aux regards du père Telmon à son arrivée à Bytown n'avait rien d'artistique. Sur trois angles des quatre que forme le croisement des rues Sussex et Saint-Patrice, s'éparpillait ce qu'il y avait d'édifices religieux; et ce n'était pas riche. L'ensemble, recouvert de la neige de janvier, donnait l'impression d'un camp en hivernement.

<sup>50</sup> *Notices nécrologiques des O.M.I.*, tome III, p. 102.

<sup>51</sup> Voir la note 4.

Sur l'angle nord-est, s'élevait, à vingt pieds dans l'air, le gros œuvre en pierre de la prochaine église; en face, sur le coin nord-ouest, on avait transporté la charpente vétuste et branlante de la première église en bois; et les prêtres se logeaient dans une maison située du côté sud-ouest de la croisée des rues <sup>52</sup>.

Cet emplacement que l'on s'accorde à louer aujourd'hui n'avait pas été le premier choisi; il s'en est fallu de bien peu que les dépendances de la paroisse fussent élevées dans la haute-ville; quelque part rue Wellington, aux environs de l'espace qu'occupe aujourd'hui l'immeuble de la Confédération. La première messe y fut dite par l'abbé Haran, en 1827, « dans le haut d'une brasserie, au pied de la côte qui allait à la rivière Ottawa, au bout de la rue Bank <sup>53</sup> ».

Le 7 septembre 1828, se tint la première assemblée publique des catholiques de Bytown, en vue de bâtir une église <sup>54</sup>. On se fit concéder un terrain rue Wellington <sup>55</sup>; des syndics furent nommés, qui distribuèrent les contrats pour les travaux de fondations <sup>56</sup>. Les offices religieux se faisaient alors dans une maison « près du marché, sur l'ancienne rue Georges <sup>57</sup> ».

Pour des raisons que l'on ignore, la construction ne se fit pas et les syndics perdirent la possession des lots concédés. Après le 29 septembre 1829, il ne fut plus jamais question de ce site. Heureusement, car il s'opérait cette année-là un déplacement de la population catholique qui se massait de plus en plus dans la basse-ville.

<sup>52</sup> ALEXIS DE BARBEZIEUX, capucin, *op. cit.*, vol. I, p. 171; Lucien BRAULT, *Ottawa, Capitale du Canada*, Editions de l'Université d'Ottawa, 1942, p. 196; M<sup>SR</sup> Georges BOUILLON, Manuscrit conservé aux archives de l'archevêché d'Ottawa.

<sup>53</sup> Lucien BRAULT, *op. cit.*, p. 194.

<sup>54</sup> Étaient présents: monseigneur Alexander MacDonell, évêque de Kingston, l'abbé Haran, missionnaire de Bytown, messieurs Charles Rainville, Charles Friel, William Northgraves, Daniel O'Connor, Maurice Dupuis, McBurke, Jean-Baptiste Saint-Louis, John Joyce, William Tormay, John Pennyfather, Thomas Hickey, John McInnis, Samuel Kipp, et un grand nombre d'autres, mais ceux-là furent élus pour s'occuper de la construction. MM. Rainville et Pennyfather furent choisis comme trésorier et secrétaire de ce comité. Les Syndics de l'église étaient: l'abbé Haran, MM. McBurke, O'Connor, Saint-Louis, Pennyfather, (ALEXIS DE BARBEZIEUX, capucin, *op. cit.*, vol. I, p. 146).

<sup>55</sup> Nous croyons pouvoir localiser ce terrain sur le plateau qu'occupent les immeubles de la Confédération, de la Gendarmerie royale et la Cour suprême du Canada. C'est là que se fit la première agglomération de francs-tenanciers sur le site d'Ottawa, comme le montrent les premières cartes de la ville.

<sup>56</sup> *Les Actes d'assemblée*, conservés aux archives de l'archevêché d'Ottawa.

<sup>57</sup> La similitude des noms fit croire à plusieurs que le site en question se trouvait près du marché By, dans la basse-ville. Comme M. Lucien Brault le fait remarquer, ce marché n'existait pas encore; il s'agit de l'ancien marché, rue Lyon, près Wellington.



Le 4 octobre 1829, l'abbé Angus Macdonell, le nouveau curé, demanda au lieutenant-gouverneur Kempt un terrain rue Sussex, « pour la construction d'église, d'un presbytère, d'une école et d'un cimetière <sup>58</sup> ». Entre temps, la messe se disait dans une maison louée, à l'angle des rues Elgin et Sparks.

Le 1<sup>er</sup> mai 1831, le colonel By, de qui relevait la concession des terrains, octroya 190 pieds carrés de terre rue Sussex, entre ce qui est devenu les rues Saint-Patrice et Guigues. C'est là que fut élevée la première église catholique de Bytown; c'est encore l'emplacement de la basilique actuel-

~~L'abbé Macdonell commença incessamment la construction d'une~~ maisonnette, on ne peut plus modeste, située rue York, juste en face du domicile de M. Thomas Cochrane, où se trouvait, vers 1902, une fontaine publique <sup>59</sup> ».

L'abbé Macdonell commença incesamment la construction d'une église en bois, de 100 pieds par 50, dédiée à saint Jacques. Elle fut ouverte au culte en 1832.

L'augmentation continuelle de la population catholique dans les cadres immenses de la paroisse de Bytown <sup>60</sup>, rendit bientôt cette église insuffisante. Dès 1839, on songea à la remplacer par un édifice en pierre, sur des bases plus imposantes.

L'abbé Jean-François Cannon était alors le curé de Bytown. Ses souvenirs d'enfance l'incitèrent à reproduire ici l'église Saint-Patrice de Québec: à l'extérieur, style roman, avec deux tours carrées; à l'intérieur, style ionien, avec longues galeries latérales. Les dimensions prévues étaient de 90 pieds sur 70, et les murs devaient s'élever à 40 pieds. On prévoyait aussi une sacristie et un presbytère, adossés à l'église.

De Montréal, le 20 août 1840, monseigneur Rémi Gaulin, accordait la permission de commencer les travaux, en exhortant les pétitionnaires « à bâtir leur église en toute paix et harmonie ». Le conseil n'était pas superflu, car la mésentente et les querelles devaient retarder bien longtemps l'ouverture du temple.

<sup>58</sup> Archives publiques du Canada, série C, vol. 67, p. 153.

<sup>59</sup> M<sup>er</sup> Georges BOUILLON, *op. cit.*

<sup>60</sup> La paroisse couvrait tout le comté de Carleton et quelques cantons des comtés voisins (ALEXIS DE BARBEZIEUX, capucin, *op. cit.*, vol. I, p. 150).

Le contrat « pour la maçonnerie de l'église et des bâtiments attenants » fut signé par les syndics et Antoine Robillard, entrepreneur, le 11 janvier 1841; les travaux devant commencer aussitôt que la terre se prêterait à l'excavation. D'ici-là, on amena à pied d'œuvre les matériaux de la fondation.

Le 21 octobre 1841, un voyageur illustre, monseigneur de Forbin-Janson, de passage à Bytown, bénissait la première pierre de la nouvelle église <sup>61</sup>.

L'année 1842 fut néfaste. L'abbé Cannon, qu'on estimait pourtant, et qui avait jusqu'ici contrôlé les sursauts capricieux d'une population énervée, se lassa des tracasseries incessantes et se fit relever de sa charge. Bytown devint une desserte des missionnaires du voisinage. Le rapide passage des abbés Neyron et Colgan n'a pas contribué à refaire l'harmonie. La situation se maintint voisine de l'anarchie jusqu'à l'arrivée de l'abbé Patrick Phelan, le 26 octobre 1842.

Ce dernier se présentait avec le prestige du titre de vicaire général du diocèse de Kingston. Le calme se rétablit autour de sa personne et de ses deux vicaires, les abbés Bénoni-Joseph Leclair et Hypolitte Moreau.

On songea tout de suite aux travaux de l'église.

<sup>61</sup> Le Père Alexis rapporte l'acte dressé et signé en ce jour mémorable:

« Le 21 octobre 1841, fut bénite et posée solennellement au pied du mur, côté de l'Evangile, la pierre angulaire de la nouvelle église catholique romaine présentement en construction, autour de la vieille église actuelle, dans la basse-ville de Bytown, rue Sussex. En foi de quoi nous avons mis notre signature et notre sceau. Charles de Forbin-Janson, évêque de Nancy et de Toul. »

Comme on le voit, on bâtissait la nouvelle église autour de l'ancienne; mais bientôt cela gêna les maçons, et l'on transporta la vieille église de l'autre côté de la rue, le 9 mai 1842.

Il y a divergence de dates sur l'acte ci-devant rapporté et la plaque commémorative posée tout près de l'endroit où se trouve la pierre bénite, disparue sous la boiserie: En voici le texte:

Sous le règne glorieux  
 de sa Sainteté le Pape Grégoire XVI,  
 sous l'Episcopat de l'Ill.me et Rév.me Rémi Gaulin,  
 Evêque de Kingston,  
 Victoria, étant reine d'Angleterre,  
 Jackson, administrateur du Canada,  
 Jean François Cannon, curé de St-Jacques 'Bytown',  
 L'Illustrissime et Révérendissime,  
 Charles-Auguste-Marie-Joseph  
 Comte de Forbin-Janson,  
 Evêque de Nancy et de Toul, France  
 a béni la première pierre de cette église  
 Le 25ième jour du mois d'octobre 1841.

Il y avait alors à Bytown 2362 catholiques; et ce chiffre promettait de s'accroître rapidement. Le vaisseau de l'église, dont les murs ne s'élevaient qu'à 20 pieds du sol, paraissait déjà exigü. Mais l'idée d'en changer le plan primitif faillit déclencher un orage. Il n'en fut rien cependant; le curé apaisa les esprits mécontents. On s'entendit pour défaire le rond-point du fond et de prolonger l'église jusqu'à lui donner une longueur de 139 pieds; on abandonna l'idée d'y adosser le presbytère.

En septembre 1843, grâce à un emprunt de deux mille dollars, négocié à Montréal, ce dernier plan fut exécuté et les nouveaux murs atteignirent la hauteur des anciens, c'est-à-dire 20 pieds. La construction en resta là; l'argent était tout épuisé.

C'est ici que le père Telmon prit la direction de la paroisse.

Durant les premiers mois de son séjour, il n'eut qu'à s'occuper du spirituel, et c'était déjà un ministère accablant, car bientôt il devait écrire: « [Je me trouve] chargé . . . de conduire . . . avec un seul confrère, tout le spirituel de cinq mille âmes, dont trois mille dans la ville et deux mille dispersées au dehors dans un cercle de huit ou neuf lieues de diamètre <sup>62</sup> . . . »

L'administration temporelle viendra tout à l'heure jeter son poids de soucis et de peines sur ses journées déjà si tassées d'occupations de toutes sortes.

« Voilà six mois, dira-t-il au supérieur général, que je réunis sur ma tête les trois titres de supérieur, de curé et de marguillier. J'ai écrit bien des lettres depuis; celle-ci est la première que j'écris à la clarté du soleil <sup>63</sup>. »

Il y a plus d'un an que les travaux de l'église sont arrêtés. Le manque d'harmonie et d'entente autant que la pénurie des ressources en retarde la reprise. L'offre conditionnelle du père Guigues de prêter mille louis est venue secouer la torpeur; un souffle d'enthousiasme réveilla la meilleure partie de ces gens capricieux, et l'on se remit au travail.

Pour aider à cueillir les mille louis qu'il fallait pour jouir de l'offre du père Guigues, monseigneur Phelan vint prêter son concours. Au printemps de 1845, l'évêque, les Oblats et quelques notables de la paroisse tendirent la main de porte en porte. Tout compte fait, on y trouva 500

<sup>62</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>gr</sup> de Mazenod, 24 octobre 1844.

<sup>63</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>gr</sup> de Mazenod, février 1845.

louis. Les protestants vinrent aussi avec 80 louis. Les pères continuèrent leurs quêtes auprès des bourgeois des chantiers et des voyageurs sur les radeaux; tous répondirent généreusement.

Le 24 mai 1845, on reprenait les travaux avec l'ardeur des premiers jours; et le 25 juillet, en la fête de saint Jacques, patron de la paroisse, les murs avaient atteint les quarante pieds de hauteur que demandaient les plans et devis.

Cependant une idée mijotait dans l'esprit du curé. Que le monument serait beau dans le style gothique! Il en émit le vœu. La crise était passée; on approuva les modifications. Et le père Telmon, architecte à ses heures, traça les changements. Les fenêtres furent démolies et refaites en *style pointu*, comme disait le peuple. Pour atteindre les portes romanes de la façade, il aurait fallu abattre tout le frontispice; on ne l'osa pas; on se contenta d'harmoniser avec les autres la grande fenêtre du mur de face.

La charpente et la toiture furent terminées en décembre de cette même année, 1845; mais les travaux indispensables de l'intérieur se poursuivirent encore pluieurs mois. Enfin, le 15 août 1846, l'église était ouverte et dédiée à l'Assomption de la Bienheureuse Vierge Marie.

Le père Telmon pouvait bien se réjouir, mais il ne devait pas se reposer. Le bel enthousiasme de la collecte à domicile du printemps de 1845 ne s'était pas traduit spontanément en beaux louis sonnants; on avait recueilli une liasse de promesses, que le pauvre curé devait liquider afin de satisfaire les entrepreneurs, les fournisseurs et les ouvriers. Ceux-là ne pouvaient pas attendre, pas plus d'ailleurs que la banque, où le père avait négocié un emprunt, garanti par la valeur de ces billets promissoires. Que de mal il lui fallut se donner pour amener ses gens à faire honneur à leurs promesses! Et il n'y parvenait pas toujours à temps; ce qui lui donnait « du fil à retorde », comme il disait. Au début de décembre 1847, il reçut un protêt de la banque pour le retard à payer un billet de douze mille francs. Cet avis produisit l'effet de la goutte de trop dans un vase trop plein: le curé sursauta et n'y alla pas de main morte.

« Le dimanche suivant, écrira-t-il à Monseigneur de Mazenod, je montai en chaire, et après une mercuriale assez dure à nos gens sur leur négligence à payer leurs souscriptions, je leur déclarai que puisqu'ils ne voulaient donner ni pour l'église ni pour les prêtres, ils seraient privés

d'église et de prêtres; que dès ce jour-là, il n'y aurait pas de vêpres; que c'était pour la même raison que dans ce moment-là même ils n'avaient qu'une basse messe au lieu d'une grande, et que non seulement la messe de minuit, annoncée depuis huit jours, n'aurait pas lieu, mais qu'il n'y aurait pas de grand'messe du jour ni de messe basse, ni de cloche sonnée, ni d'église ouverte; que je leur donnais pourtant jusqu'à jeudi — veille de Noël à midi — pour faire leur devoir, et que si j'avais lieu d'être content d'eux, je ferais sonner la cloche dans l'après-midi assez longtemps pour qu'ils connaissent que la solennité avait lieu. La grand'messe de minuit fut chantée avec une grande pompe. Le corps de musique que je n'avais pas demandé se rendit spontanément, l'église était plus que comble, on étouffait, et quoiqu'il y eût dans cette affluence un très grand nombre de protestants, tout se passa avec une décence, une tranquillité dont on a peu d'exemples même en France. La quête que nous fîmes nous-mêmes aux deux grand'messes rendit 25 louis. Dans les quatre jours précédents il avait été payé 115 louis <sup>64</sup>. »

Le 24 janvier 1847, un malheur vint frapper la paroisse de Bytown. L'ancienne église devenait la proie des flammes. Ce fut une perte de 2 à 300 louis. Le père Telmon en fut attristé beaucoup plus que quiconque — d'aucuns s'en réjouissaient — car il la destinait à servir de chapelle aux deux congrégations de jeunes filles, canadiennes et irlandaises <sup>65</sup>.

C'est aussi dans le cours de cette même année, le 7 août 1847, que les pères ont changé de logement. Le père Telmon prit à bail, pour trois ans, une maison de pierre, sise au numéro 365 de la rue Sussex, angle sud-est de la rue Saint-André. Ce logis a servi de premier évêché. Il fut acquis plus tard par monseigneur Guigues et devint une annexe à la bâtisse du deuxième collège Saint-Joseph, quand celui-ci fut construit. C'est la vieille partie de l'Académie De-La-Salle.

Henri MORISSEAU, o. m. i.

<sup>64</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>gr</sup> de Mazenod, 30 janvier 1847.

<sup>65</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>gr</sup> de Mazenod, 30 janvier 1847.

# Un programme neutre dans l'enseignement de la philosophie

---

Le problème de la *nature vraie* du programme français ayant été soulevé au Canada, nous avons cru devoir dire notre opinion dans un *Sed Contra*<sup>1</sup> qui semble avoir fait un peu l'effet d'une bombe dans un ciel serein. Comme les arguments que nous avons apportés n'ont pas du tout été attaqués, nous allons essayer de les proposer de nouveau, et cette fois dans la pure ligne de l'enseignement secondaire. Tout en répondant aux objections qu'on a bien voulu nous soumettre, nous donnerons ensuite quelques explications sur l'attitude des catholiques français en face de ce programme de l'État, pour dégager enfin quelques conclusions générales en fonction de l'enseignement de la philosophie au Canada. Il est en effet de ces discussions pacifiques qui, portant sur des faits passés ou sur des théories lointaines, ont comme conséquence non seulement de renseigner le lecteur, mais aussi de l'inviter à une attitude pratique dans l'ordre des problèmes soulevés; lorsque ces joutes ont lieu entre philosophes, gens pointilleux et toujours un peu susceptibles, il arrive souvent qu'elles se terminent en soliloques imperméables; mais la vérité, qui heureusement ne dépend pas d'eux, fait quand même son chemin aiguillonnée par leurs efforts.

## I. — LE POSITIVISME DU PROGRAMME FRANÇAIS.

### 1. *Esprit général du programme.*

Tout d'abord si l'on entend par programme non seulement l'énumération des matières à enseigner, mais aussi l'esprit général qui y prési-

<sup>1</sup> *Revue de l'Université d'Ottawa*, janvier-mars 1944, p. 83.

de et nous est connu par les instructions officielles d'un ministère et par les traditions de l'Université d'un pays, nous croyons qu'il est possible de parler comme on l'a fait de *nature vraie* d'un programme. Mais alors nous estimons que ce n'est pas du tout par les essais d'adaptation qu'ont pu en faire certains collèges libres — accidents souvent mal supportés par l'État — qu'il se doit juger, mais uniquement en fonction de l'enseignement public auquel il est d'abord destiné.

Les organisations officielles se proclament généralement neutres, mais il est bien rare que cette neutralité n'aille pas dans un sens ou dans l'autre, surtout dans les questions où la neutralité elle-même devient un refus à l'égard de ce qui s'impose. Dans l'enseignement, la liberté absolue de pensée qu'on inscrit en tête des programmes ou des instructions n'est souvent qu'un paravent à la dictature la mieux organisée, précisément parce que l'État, ayant intérêt à maintenir vivantes certaines doctrines et à voir s'éteindre certaines autres, trouve toujours moyen de faire pression sur les organismes de l'instruction publique. Quand ceux-ci sont entrés en communication d'un même esprit à l'intérieur duquel les différences n'importent plus guère, il devient inévitable que cet esprit s'impose à tout le réseau de l'enseignement. C'est alors qu'entre en jeu la causalité réciproque bien connue: les pouvoirs publics modèlent par leur enseignement la physionomie d'une partie de la nation, qui à son tour entretient au pouvoir des gens qui ont avec elle une certaine parenté d'esprit et d'idéal. L'enseignement secondaire joue un rôle particulièrement décisif sous cet aspect.

Comme il y a toujours union intime entre une philosophie quelconque et les programmes qui la moulent, on conçoit facilement qu'un système ayant réussi à s'implanter dans les organismes d'un enseignement d'État, les programmes seront toujours en fonction de son mode de penser: la façon de traiter les différents problèmes, l'importance accordée à chaque matière, le choix des questions d'examens, tout devient une conséquence comme une manifestation de l'esprit qui anime un programme. C'est ainsi qu'on a vu se modifier sensiblement l'enseignement de la philosophie, un peu sans doute sous le besoin des temps, mais surtout sous la pression des systèmes nouveaux qui accordent une importance démesurée à certains problèmes et ne réservent aux autres qu'une part très

mince, précisément parce qu'à leurs yeux, ils ont perdu toute leur signification.

On se rend compte alors que la liberté de pensée ne devienne qu'un leurre et qu'en fait ce soit la liberté de mal penser qui s'installe dans l'éducation de la jeunesse. Les organismes, académies ou facultés, imposeront des programmes uniquement en fonction de certaines formes de la philosophie; ils favoriseront les professeurs les plus dociles à leurs idées et les plus ardents à les défendre, établissant par là les mailles qui enserrant la pensée et la livrent captive à l'erreur. Ainsi se forme et se maintient dans les programmes et l'enseignement officiel une Vulgate qui prend sa source dans l'État lui-même par l'intermédiaire des organisations académiques et des grandes universités. C'est à la lumière de ces principes, croyons-nous, qu'il faut toujours juger l'esprit d'un programme de l'enseignement neutre.

En France, la philosophie que l'on retrouve à peu près dans tous les lycées, c'est le positivisme facile s'égrenant du scientisme sceptique qui refuse de faire de la métaphysique, jusqu'à une certaine forme de spiritualisme vague qui reconnaît à la raison le droit d'admettre comme probables certaines vérités élémentaires. Le domaine de la certitude rationnelle étant uniquement celui des sciences positives, on soutient que là seulement peut s'appliquer la démonstration rigoureuse. La philosophie spéculative ne devient qu'une étude des différentes théories de la connaissance, accompagnée d'une réflexion sur les sciences et terminée par l'énumération des hypothèses possibles sur l'esprit et Dieu. Ainsi les problèmes fondamentaux de la métaphysique ne viennent se poser qu'à l'occasion des sciences et seulement parce que ces dernières n'ont pas encore réussi à les résoudre. Ce sont là en effet les points communs acceptés par l'idéalisme positiviste, l'intuitionnisme expérimental et le modernisme, et c'est en fonction de ces systèmes seuls que les programmes de philosophie sont actuellement rédigés.

On aura une idée assez exacte de la nature de la métaphysique<sup>2</sup> du positivisme courant par les textes suivants extraits de l'introduction à la philosophie spéculative du manuel d'Abel Rey: « Si l'on considère que

<sup>2</sup> Les mots *métaphysique*, *philosophie générale* ou *philosophie spéculative* sont toujours pris dans cet article comme ayant un seul et même sens, suivant la terminologie moderne.



la science est incapable de satisfaire par elle-même toute notre curiosité, notre besoin de connaître et de savoir, si l'on trouve que ses affirmations sont toujours et seront toujours *relatives* et *partielles*, il restera un certain nombre de questions à étudier et à résoudre en dehors de la science. . . Aussi la *métaphysique*. . . est-elle définie la science de l'Être ou de l'absolu. Bien entendu, ce mot *science* ne doit pas créer d'équivoque. Il ne s'agit pas là de science au sens propre du mot, c'est-à-dire de *recherche de la vérité par la méthode expérimentale et rationnelle*. La métaphysique est une spéculation philosophique, la plus hardie de toutes. . . Elle comprend, de cet ensemble d'hypothèses qui forme la *philosophie*, les *hypothèses les plus aventureuses*, celles qui présentent nécessairement la probabilité minimum. . . *Ce sont à peine quelques indications historiques et quelques remarques critiques nécessaires à des réflexions ultérieures qui peuvent être présentées dans un exposé élémentaire*<sup>3</sup>.

Une telle métaphysique qui comprend en réalité toute la philosophie spéculative, c'est-à-dire la cosmologie, la psychologie rationnelle, la critique et la théodicée, n'a plus d'importance dans la formation de l'esprit. À la place de la psychologie traditionnelle pratiquement disparue, se substitue une psychologie scientifique qui se transforme en biologie ou en pathologie, parce qu'aux yeux du positivisme c'est le seul moyen d'étudier l'âme d'une façon vraiment rationnelle. On ne parviendra sans doute pas à des conclusions certaines, mais tout au moins on restera dans le champ de l'observation. La logique classique cède la place à la méthodologie scientifique parce que c'est avant tout dans son fonctionnement dans le domaine des sciences qu'on peut le mieux découvrir, suivant le positivisme, les procédés et les lois de la raison, la logique classique ne les ayant étudiés, d'après lui, que dans leur application aux questions métaphysiques. La morale prend alors une allure équivoque: elle traite des problèmes courants de la vie, mais n'ayant plus de fondements assurés, elle en est réduite à se transformer en science des mœurs et en revue historique des systèmes de morale.

Nous avons là le degré d'importance accordé en fait aux différentes parties de la philosophie dans le programme français. Qu'il y ait là un choix objectif sur la valeur réelle des matières indiquées, la chose est

<sup>3</sup> A. REY, *Logique et Morale; Philosophie générale*, (1911), p. 1029-1031.

impossible en raison même du monopole de l'État. Les organismes officiels ont tout simplement codifié le positivisme régnant tant pour les collèges classiques que pour les universités. Et l'on comprend que depuis l'avènement de Comte, il ait toujours été question dans l'enseignement supérieur français de rattacher la philosophie à la faculté des sciences.

## 2. *Une introduction à la métaphysique.*

En 1925 Anatole de Monzie, alors ministre de l'Instruction publique en France, publiait les *Instructions . . . relatives à l'application des programmes de l'enseignement dans les lycées et collèges*. Essayons, à l'aide de l'introduction à la métaphysique qu'on y trouve, de saisir mieux encore l'esprit général qui préside à la formation des jeunes français <sup>4</sup>.

Pour bien comprendre ces textes, il faut savoir qu'alors la métaphysique était complètement disparue des lycées. C'était l'âge d'or des disciples de Comte, qui, appliquant radicalement le principe de leur maître, soutenaient sans broncher que l'âge métaphysique n'étant qu'un substitut de l'âge théologique, la philosophie spéculative n'avait plus rien à faire dans l'enseignement. À quoi quelques sociologues leur répondaient qu'il fallait tout de même prouver que la métaphysique n'avait pas droit à l'existence, et qu'en s'efforçant de le montrer on faisait quand même de la métaphysique. À cela qui n'était guère neuf, surtout depuis Kant, s'ajoutaient le développement de l'idéalisme positiviste et un peu aussi l'influence des philosophies de l'intuition expérimentale. Tous ces courants exigeaient une renaissance de la métaphysique.

Écoutons maintenant ce que sous la dictée d'un groupe de professeurs de l'État, l'associé d'Herriot dans les luttes pour l'école laïque, veut bien écrire pour promouvoir la philosophie spéculative. « Il y a sans doute une forme de métaphysique surannée et peut-être verbale, qui n'est pas à encourager, surtout auprès de jeunes esprits. Certains envisageant sous cet aspect cette partie du cours, peuvent être naturellement tentés de ne lui accorder qu'un intérêt tout historique et rétrospectif. » Ces simples lignes impliquent déjà une position à l'égard d'une certaine forme de métaphysique, qui n'est sans doute pas nommée, mais qu'on peut deviner

<sup>4</sup> *Instructions*, p. 208 (textes cités dans le *Bulletin des Etudes françaises*, septembre 1943, p. 47).

sans grand danger d'erreur, car ce n'est pas d'hier qu'on a commencé à jeter le discrédit sur les entités verbales d'une philosophie qui avait pris son essor indépendamment des conclusions précaires des sciences positives. Comment expliquer pareil rejet dans des *Instructions* officielles? C'est que pour réussir à promouvoir quelque peu les études de philosophie spéculative, il faut d'abord faire la révérence aux disciples de Comte: mettre en garde contre l'âge métaphysique qu'on rejette ici sans prendre de position doctrinale en incluant contre la philosophie de cet âge un « peut-être verbale » qui permettra de proclamer l'absolue liberté de pensée.

Voyons maintenant ce groupe de professeurs de l'État s'entendre parfaitement sur ce que doit être la philosophie spéculative. D'abord la reconnaissance d'un fait: « Mais nous ne sommes plus au temps où une antithèse aigüe et radicale était établie entre la métaphysique et la science positive. Elles nous paraissent beaucoup s'être rapprochées. Le philosophe n'est plus étranger ni défiant à son égard. » Cette constatation nous indique assez nettement pourquoi les *Instructions* considèrent comme surannée et peut-être verbale une certaine forme de métaphysique, et pourquoi en même temps une renaissance de la philosophie spéculative devient possible: c'est précisément le rapprochement qui s'est opéré dans l'âge moderne entre la métaphysique et la science, rapprochement qui est allé jusqu'à l'identification parce que le philosophe n'étant plus étranger aux disciplines positives a souvent transformé la métaphysique en une pure réflexion sur les sciences ou l'a abandonnée simplement pour soutenir que la science expérimentale est en fait le plus haut savoir humain.

Voici maintenant la définition de la métaphysique qu'on esquisse en fonction des savants: Ceux-ci d'autre part « en raison même des progrès récents ont acquis en général un sentiment plus net et plus vif que leur science, au moment où, sans avoir touché sa borne, elle est obligée de s'arrêter, suscite des questions que ni l'observation, ni la démonstration rigoureuse ne peuvent résoudre et qui pourtant s'imposent à l'esprit. » Sous la forme encore d'une constatation on nous affirme, que les savants, sans abandonner l'espoir que leur science puisse nous dire le dernier mot des choses, constatent qu'il y a des problèmes qui s'imposent à l'esprit et dont la solution ne comporte pas actuellement de démonstration rigoureuse. Et par là les *Instructions* posent en fonction des savants l'objet même de

la métaphysique: questions que soulève la science positive et qui ne sont pas susceptibles de démonstration stricte. C'est la forme ordinaire du positivisme français qui, estimant que seule la science peut user de démonstration rigoureuse, considère la philosophie comme un simple recueil d'hypothèses. Que l'on veuille bien comparer cette forme de métaphysique à celle que nous présentait tout à l'heure Abel Rey et on verra qu'il n'y a pas de différence très sensible.

Philosophes et savants s'étant embrassés, les *Instructions* officielles peuvent maintenant conclure: « La métaphysique peut donc et doit par suite être abordée dans un esprit parfaitement harmonique, sinon identique à celui de la science. » La méthode de la philosophie sera dès lors celle même du positivisme, qui, liant la métaphysique à la science positive, prétend qu'au delà de l'expérience immédiate, il n'y a place que pour des hypothèses aventureuses. On n'affirmera évidemment pas qu'il faille soutenir que l'existence de Dieu est indémontrable, car le programme veut afficher l'absolue liberté de pensée, mais la méthode qu'on propose au nom même de la neutralité comporte le rejet non voilé de la philosophie traditionnelle et par le fait même des fondements de la morale catholique.

Il serait trop long d'indiquer ici comment les différentes formes de positivisme s'accommodent très bien de ces formules élastiques. Même les négateurs radicaux de la métaphysique ne trouveraient guère à redire, car on a eu soin d'ajouter au « parfaitement harmonique » un « sinon identique » qui était bien de nature à les tranquilliser. Il n'y a qu'une forme de philosophie qui ait mérité d'être mentionnée, celle qui, n'étant pas liée aux sciences positives, est simplement qualifiée de « surannée et peut-être verbale », n'ayant plus qu'un intérêt historique et rétrospectif que les programmes lui refuseront en fait à tous les degrés de l'enseignement officiel.

Les *Instructions* pourront après cela contenir d'excellents conseils pédagogiques, mais ils n'auront leur application que dans le champ d'une métaphysique particulière. Les programmes pourront encore conserver les titres *Esprit, Liberté, Dieu*, mais si on veut réellement obéir aux traditions de l'Université de France on ne pourra les aborder que dans l'esprit du positivisme. Il y aura place pour la liberté la plus effrénée, sous la réserve du rejet d'une certaine forme de métaphysique. C'est ce qui explique que l'on s'en tienne généralement en philosophie spéculative aux

questions relatives à la critique de la connaissance et à celles que suscitent les sciences expérimentales.

Y a-t-il eu en fait une renaissance de la métaphysique dans l'enseignement français? Si nos calculs sont exacts, *toute la philosophie générale* est ordinairement expédiée en *six semaines*, et même en *quatre* si on ne choisit pas les questions complémentaires parmi les problèmes de philosophie spéculative. La conclusion s'impose: la métaphysique est disparue du programme français bridée qu'elle est par le positivisme, et tout ce qu'on conserve sous ce nom est en fonction du problème critique et se présente comme une réflexion sur les sciences. Les véritables questions de la philosophie traditionnelle sont résorbées dans un bref exposé historique et critique de quelques heures seulement.

C'est aux différents titres de cette métaphysique de *six semaines*, déjà bourrée de critique, de philosophie des sciences et d'histoire, qu'on s'est donné tant de mal pour rattacher dix-huit des vingt-quatre thèses de la philosophie thomiste, nous faisant croire qu'il était possible d'en donner l'essentiel d'après le programme français, pour affirmer, en conséquence, que celui-ci « n'est pas, quoi qu'il en semble à première vue, tellement éloigné de ce que l'on pourrait appeler le programme scolastique <sup>5</sup> ».

### 3. *Les maîtres d'après le programme français.*

C'est une des nécessités d'une formation personnelle de se familiariser avec les maîtres de la pensée, comme c'est un devoir pour l'enseignement d'initier les jeunes à la lecture de leurs œuvres. Qu'on le veuille ou non, l'homme n'atteindra jamais le réel si complexe et si mystérieux qu'à l'aide de ceux qui ont étudié les problèmes qu'il pose et dont les réponses partielles, s'accumulant au cours des âges, forment ce qu'on a appelé justement la *philosophia perennis*. C'est en ce sens que l'Église rend obligatoire l'enseignement de la philosophie de saint Thomas dans les collèges catholiques; elle veut que l'Ange de l'École soit le maître qui nous enseigne à penser, nous faisant ainsi regarder le monde véritable pour en saisir l'ordre merveilleux.

En France, dans le programme officiel, après quelques textes de l'âge ancien, viennent d'abord en philosophie spéculative, Descartes, l'Ange de

<sup>5</sup> *Bulletin des Etudes françaises*, septembre 1943, p. 45..

l'école moderne et ses grands disciples, Malebranche, Leibniz et Spinoza dont l'*Ethica more geometrico demonstrata* ne deviendra jamais surannée ni verbale; puis à la suite d'un autre réformateur, Jean-Jacques Rousseau, avec le *Contrat Social* et la *Profession de foi du vicaire savoyard*, ce sont tous les prophètes et les pontifes du positivisme, Hume, Kant, Comte, Renan, Spencer, etc., que l'on propose comme maîtres à la jeunesse. Il n'y a qu'une seule philosophie qui soit proscrite, celle du moyen-âge qui pourrait jeter le trouble au sein de l'esprit critique.

Nous signalions déjà cette étroitesse d'esprit humiliante pour un enseignement de l'État et dont s'accommodent assez bien les défenseurs du programme français. Mais il faut le redire, ce choix de textes ne fait pas qu'accuser l'aveuglement de quelques sectaires pour qui les ténèbres du moyen âge ne sont que celles de leur intelligence (Cohen), mais il révèle l'attitude déterminée du programme officiel dont les traditions sont constantes à ce sujet.

Il y a là l'indication très précise d'un esprit qu'il importe de rappeler pour bien juger le programme français. Si elle était réelle, en effet, cette liberté de pensée sur laquelle on insiste tant, ne serions-nous pas en droit d'attendre que les autorités académiques, qui savent bien vers quel docteur sont toujours allées les prédilections de l'Église en philosophie, témoignent assez de loyauté pour faire figurer au moins un texte qui ait quelque relation avec la philosophie thomiste, alors que la majorité des étudiants sont ouvertement catholiques? Le fait d'inscrire un auteur de plus n'engage absolument en rien les lycées, car on n'en peut choisir que trois sur les vingt-et-un proposés. Comment ne pas croire alors que ce programme qui n'accorde que le mépris du silence aux principaux représentants de la philosophie traditionnelle ne pose pas là un acte positif d'omission qui indique sa vraie nature? Le sectarisme français, un peu amorti dans les Chambres, s'est réfugié dans les académies où il est encore singulièrement actif.

Si l'on se rappelle maintenant la phrase de tout à l'heure: « Il y a sans doute une forme de métaphysique surannée et peut-être verbale qui n'est pas à encourager surtout auprès des jeunes esprits », on voit clairement la raison de ce rejet du moyen âge: on veut obliger les étudiants à n'avoir pour guides que ceux qui les aideront à se libérer de la métaphysi-

que chrétienne par la science positive. Aussi avant même de savoir penser le jeune français pourra vous débiter du Kant ou du Hume, du Comte ou du Renan sans même avoir ouvert un seul livre de saine doctrine. À cette conception si partielle et si nettement antiscolastique de l'enseignement, peut-on alors attribuer, comme on l'a fait, « une efficacité merveilleuse . . . pour faire naître dans de jeunes intelligences le goût de la recherche désintéressée du vrai <sup>6</sup> »? Une telle admiration restera toujours pour nous inexplicable, à moins qu'elle ne s'accompagne de la perte absolue de toute confiance dans la valeur formatrice du thomisme.

Dans notre *Sed Contra* nous avons jugé le programme français essentiellement positiviste par sa méthode et par le degré d'importance qu'il accorde aux différentes branches du savoir humain. On voit peut-être mieux maintenant ce que nous entendons par là. S'adressant à des professeurs il n'indique pas la réponse à donner aux questions proposées, mais il oblige à une méthode de traiter ces problèmes qui est celle même du positivisme. Commencant en effet par un acte d'incontestable mépris à l'égard de la scolastique, il attache la philosophie à la science positive et considère les vérités métaphysiques comme non susceptibles de démonstration rationnelle. Nous avons là la raison fondamentale de l'attention accordée aux différentes matières de l'enseignement: la moitié de l'*unique* année de philosophie est consacrée à une psychologie scientifique qui se transforme soit en métaphysique positive, soit en biologie ou en pathologie; le quart, à la méthodologie scientifique et à la philosophie des sciences intégrée en partie dans la métaphysique. Après une morale également scientifique de six ou sept semaines, il ne reste plus que quelques heures aux problèmes traditionnels dont les titres *Esprit*, *Dieu* ne servent que de prétexte à une vue rapide des théories de l'histoire.

## II. — LES CATHOLIQUES EN FACE DU PROGRAMME FRANÇAIS.

Nous quittons maintenant le domaine de l'essence pour entrer dans celui de l'accident; dans le cas, c'est le degré d'obéissance des professeurs à l'esprit d'un programme qui nous est apparu spécifiquement déterminé. Le programme français étant fait par un État neutre en fonction de son enseignement à lui, nous allons étudier l'attitude que prennent à son en-

<sup>6</sup> *Bulletin des Etudes françaises*, septembre 1943, p. 58.

droit les collèges catholiques qui n'ont absolument rien à voir dans les traditions de l'Université de France comme dans la rédaction des *Instructions* qui nous en donnent l'esprit; car le fait qu'il existe en France un enseignement libre est un accident imposé par les circonstances politiques aux programmes officiels qui ont toujours gardé leur complète indépendance et leur parfaite détermination. Nous nous servirons dans cette partie des objections qu'on a bien voulu nous présenter et qui sont toutes en fonction de l'enseignement catholique, donc dans l'ordre du pur accidentel.

### 1. *La situation des collèges libres.*

La première objection se résume très bien par la phrase suivante: « Est-il croyable qu'un épiscopat tout entier qui est (personne ne peut le nier) aussi attaché que n'importe qui dans l'Église à la plus pure doctrine, laisse enseigner dans les collèges catholiques et dans ses propres petits séminaires, un programme *essentiellement* positiviste, c'est-à-dire négateur par essence de tout surnaturel, hérétique après tout ?! »

À la question telle que posée, je me hâte de répondre par la négative: évidemment non, il n'est pas même concevable qu'un seul évêque laisse enseigner un programme essentiellement positiviste. Mais je ne sais pas que le fait, pour les évêques, de fonder des collèges libres entraîne leur approbation de tout ce qui peut sortir des officines du ministère de l'Instruction publique et de toutes les traditions de l'Université de France qui s'est souvent dressée contre eux. De même, pour les collèges, le fait de présenter leurs élèves aux examens de l'État ne les rend nullement solidaires du mépris que le programme français témoigne à l'égard de la scolastique et de la conception positiviste de la philosophie qui s'y trouve. Je ne crois pas non plus qu'aucun d'eux ait jamais eu l'idée en France de justifier au point de vue dogmatique la « vraie nature » du programme de baccalauréat.

Ces distinctions très élémentaires sont en fonction du « sophisme de l'accident » dont on s'est servi et qui consiste à vouloir attribuer à un ac-

<sup>7</sup> Julien PEGHAIRE, C.S.Sp., *Respondeo: dicendum...* à Jean de Stavelot, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, avril-juin 1944, p. 229. Je n'ai guère le temps de m'attarder à discuter l'exactitude des deux termes: *négateur de tout surnaturel, hérétique*; je signale cependant qu'il y aurait un travail intéressant à faire sur toutes les hérésies impliquées dans l'attitude du gouvernement français en matière d'éducation depuis la Révolution jusqu'à nos jours.



cident ce qui n'est vrai que de l'essence ou vice versa <sup>8</sup>. Ainsi dans le cas, on prétend démontrer que le programme français étudié d'après les *Instructions* et les traditions de l'Université de France n'est pas essentiellement positiviste, parce que les collèges libres, qui en fait sont en dehors des traditions de l'enseignement officiel, donnent un enseignement catholique. Sans insister davantage sur ce point nous essaierons d'expliquer plus en détail la situation des collèges libres.

En quelque pays que ce soit l'Église tient comme à la prunelle de ses yeux à exercer son droit d'enseignement; en France elle a dû lutter avec une particulière vigueur pour le conquérir sans avoir cependant réussi à l'obtenir intégralement. Actuellement l'enseignement catholique jouit d'une liberté relative: moyennant la conformité aux règlements généraux, les collèges libres ont droit de donner un enseignement qui prépare aux examens de l'État. Lorsque ce système s'est établi, il ne fut évidemment pas question pour les évêques de couvrir de leur autorité doctrinale les *Instructions* officielles ou les traditions de l'Université de France, ni pour les collèges d'obéir à l'esprit général des programmes de l'État dont ils se moquent assez ouvertement. Car il n'y sans doute pas beaucoup de thomistes, en France du moins, qui justifient la possibilité de la philosophie spéculative en commençant par rejeter « une certaine forme de métaphysique surannée et peut-être verbale », comme l'a fait M. de Monzie.

Les collèges libres jouissent donc dans l'ordre doctrinal d'une liberté absolue, mais par contre ils n'ont aucun représentant dans les organismes officiels; dans la rédaction des programmes ou des instructions comme dans l'organisation des examens ils n'ont aucune influence, et si on songe à eux parfois, ce ne peut être que pour leur causer des embarras ou travailler à les supprimer. Tous les conseils, toutes les suggestions ne peuvent venir que d'un groupe de philosophes enseignant dans les institutions de l'État, et toutes les décisions sont prises uniquement en fonction de l'enseignement dans les lycées. Aussi le programme de philosophie dont l'esprit nous est donné par les traditions est parfaitement « diffé-

<sup>8</sup> ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, c. 24, 178a, 35: « Il est évident que, dans tous ces cas, il n'y a aucune nécessité pour que l'attribut qui est vrai de l'accident le soit aussi de la chose. En effet, c'est seulement aux choses qui sont indifférenciées dans leur essence et qui sont une seule et même chose, que tous les mêmes attributs, semble-t-il, appartiennent » (traduction Tricot).

rencié » suivant l'expression d'Aristote, c'est-à-dire qu'il possède une essence bien déterminée en raison de la méthode qu'il impose. On voit par là comment les collègues sont placés dans une situation complètement fautive, se trouvant dans l'obligation pratique de n'enseigner que les questions qui intéressent le positivisme. Ce fut un jour le rêve des évêques de rattacher leurs collègues aux universités catholiques lorsqu'elles avaient le droit de donner des diplômes reconnus par l'État, mais depuis, ce fut toujours un recul, et le temps n'est pas encore bien loin où ils eurent la crainte de tout perdre.

Quand sous l'influence des souverains pontifes la renaissance thomiste se produisit, les collègues catholiques entrèrent de cœur dans le mouvement, et on vit se produire une chose que n'avaient guère escomptée les autorités académiques françaises. Avec l'encouragement des évêques, l'aide des plus grands thomistes, on tenta l'héroïque attitude de fouler aux pieds non seulement l'esprit des programmes comme on le devait, mais les cadres eux-mêmes et les préceptes qui y sont attachés, pour remplacer par la scolastique traditionnelle cette philosophie scientifique qu'imposait l'Université de France. Laissant délibérément de côté certaines parties du programme on restaura la logique classique dont la méthodologie ne devint qu'un bref chapitre, la psychologie rationnelle dont la psychologie scientifique ne forma qu'une simple introduction, et toute la métaphysique classique qui donne son vrai sens à la morale.

Cette attitude énergique, presque tyrannique et vraiment digne d'admiration, ne pouvait se maintenir bien longtemps. On a beau dire qu'un échec passager est chose négligeable en comparaison de la formation solide qu'on doit donner à la jeunesse catholique, quand aux examens se multiplient les questions les plus bizarres qui n'ont aucun point d'attache avec la philosophie scolastique, et les sujets de dissertation d'ordre purement historique qui n'ont pas été abordés en classe, on risque de décourager les élèves les mieux disposés. Aussi apparurent bientôt dans l'enseignement catholique les manuels destinés à la préparation du baccalauréat de l'État. Les premiers firent un peu scandale, mais on s'y habitua et plusieurs laissèrent complètement de côté le souci de la formation pour ne tenir compte que du succès immédiat à l'examen. Actuellement on se trouve en face de nombreuses tentatives d'adaptation qui viennent

se situer entre deux extrêmes, la position héroïque que nous avons rappelée et qui s'en tient toujours au programme scolastique, et la dernière venue qui n'est qu'une simple gazette d'information des erreurs modernes dans laquelle viennent se glisser quelques bribes de doctrine traditionnelle: on se sert d'une page de Descartes, d'une phrase de Kant détournée de son vrai sens, ou d'un extrait de Bergson pour présenter un spiritualisme banal qui n'a d'autre mérite que celui de ne pas contredire la foi.

Cette situation extrêmement difficile dans laquelle se débattent les collèges classiques est uniquement causée par le monopole de l'État. Le programme officiel veut mouler les intelligences françaises dans un esprit positiviste et rationaliste, et le catholique lui-même n'apprend à penser qu'en fonction de l'erreur, ayant à peine le temps d'esquisser la saine doctrine à travers tous les systèmes modernes et contemporains qu'il est obligé de connaître. Le résultat ne peut être qu'une vague information littéraire conduisant à un éclectisme superficiel.

Alors que les évêques ont lutté constamment pour arracher à l'État quelques parcelles de liberté, alors qu'ils soupirent, presque désespérés, après le jour où il leur sera donné d'organiser eux-mêmes les programmes de leurs collèges, on entend ici cette proposition sans nuance: « Non, rien dans le dogme et la discipline catholique, rien non plus dans la nature véritable du thomisme ne s'oppose à l'enseignement de la philosophie tel que j'ai essayé de le décrire d'après les *Instructions* officielles et les traditions de l'Université de France. Si je l'ai cru, un moment, c'est que j'ignorais et la nature profonde du thomisme et la nature vraie du programme français <sup>9</sup>.» Alors que les collèges eux-mêmes ne savent plus quelle voie prendre pour donner à leurs élèves un minimum de philosophie tout en assurant le succès à l'examen, on entend ici ce jugement rassuré: « Le programme français . . . est par contre suffisamment apte à fournir l'essentiel de pensée philosophique dont ait besoin le laïc cultivé du XX<sup>e</sup> siècle <sup>10</sup>.» Propagande mal éclairée qui ne rend pas même justice aux nombreux collèges libres qui résistent toujours au cadre du programme français. Et on vient maintenant s'appuyer sur la pureté doctrinale de l'épiscopat pour absoudre de positivisme la « nature vraie » de ce programme

<sup>9</sup> *Bulletin des Etudes françaises*, septembre 1943, p. 57.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 47.

neutre issu de ministres sectaires qui n'ont jamais accordé à l'Église la plénitude de ses libertés. Heureusement que la logique ancienne n'a plus sa valeur d'autrefois, car de tels sophismes nous mèneraient loin.

## 2. *Liberté du professeur.*

La seconde objection est la suivante: « Oui ou non, quand d'une part les autorités vous disent: « Vous avez pleine liberté de doctrine et en classe et à l'examen »; quand d'autre part le programme porte pour tout indication: . . . *l'abstraction et la généralisation — le jugement et le raisonnement — problèmes métaphysiques posés par la psychologie, raison et liberté — la responsabilité — la morale et la vie familiale — la loi — la morale et les relations internationales — la matière — l'esprit — Dieu*; oui ou non dans de telles conjonctures, puis-je, moi professeur catholique et thomiste convaincu, donner à ces problèmes leur solution catholique et authentiquement thomiste? Posés comme ils le sont par le programme, ces problèmes imposent-ils une solution essentiellement positiviste? Énoncer simplement la question, c'est la résoudre et pas précisément dans la direction qui est la vôtre, mon cher Monsieur <sup>11</sup>. »

Mis en relation avec la conclusion que l'on veut démontrer, à savoir que le programme français, étudié d'après les *Instructions* et les traditions de l'Université de France, n'est pas essentiellement positiviste, cet argument contient en logique aristotélicienne au moins trois sophismes évidents que nous allons essayer de débrouiller.

A. D'abord celui de « l'emploi de termes absolus ou relatifs <sup>12</sup> »; dans le cas c'est l'emploi du mot « positiviste » appliqué à un programme neutre. Ce terme, comme on le sait a eu dans l'histoire un sens assez précis pour être susceptible de caractériser un courant de pensée à l'intérieur duquel peuvent venir se ranger toutes les philosophies qui offrent ceci de commun qu'elles refusent à la raison humaine le pouvoir de se servir de démonstration certaine en dehors du sensible; par exemple, partir d'un fait concret pour démontrer rationnellement l'existence de Dieu par le principe de causalité, est considéré par tous les positivistes comme un passage indu de l'expérience à l'ordre de l'absolu. Sous ce vo-

<sup>11</sup> *Revue de l'Université d'Ottawa*, avril-juin 1944, p. 229.

<sup>12</sup> ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, c. 25.

cable viennent donc se placer différentes philosophies empiriques: Comte, par exemple, a parlé d'esprit positif dans le sens le plus radical possible, niant l'existence de toute métaphysique; Le Roy, par ailleurs, a parlé de « positivisme nouveau » dans le sens d'une doctrine de l'intuition postulant l'existence d'un absolu saisi par l'expérience; enfin de nombreuses formes d'idéalisme se qualifient elles-mêmes de positivistes<sup>13</sup>.

C'est en ce sens que l'introduction de M. de Monzie qualifiant d'abord de surannée une certaine forme de philosophie, a pu dire que la métaphysique peut être abordée dans un esprit parfaitement harmonique sinon identique à celui de la science. Ce qui veut dire que les solutions n'importent pas: ce à quoi on tient c'est de river la métaphysique à la science, imposant ainsi une méthode d'enseignement. C'est pourquoi aucun titre donné dans un programme neutre n'implique de soi une solution quelconque, mais si l'on veut chercher l'esprit suivant lequel le professeur doit traiter les problèmes proposés on doit s'informer auprès des *Instructions* officielles ou des traditions de l'Université, qui me semblent très claires sur ce point. On peut alors parler d'un programme essentiellement positiviste par la méthode et par le degré d'importance qu'il accorde aux différentes parties de la philosophie, donnant au mot positiviste le sens général de rejet de la méthode de démonstration rationnelle dans l'ordre du suprasensible, laissant en suspens, comme plusieurs positivistes le font, la question de savoir si on peut atteindre l'absolu au moyen d'une intuition d'ordre empirique. Nous verrons à l'instant l'application de ces distinctions.

B. Le second sophisme est celui qu'on appelle « réunion de plusieurs questions en une seule<sup>14</sup> » et auxquelles on demande de répondre: oui ou non. Les deux questions sont très nettes dans l'objection posée, l'une a rapport à l'essence du programme l'autre à son *utilisation accidentelle* dans les collèges catholiques.

*Première question* (la deuxième en fait): posés comme ils le sont, ces problèmes imposent-ils une solution essentiellement positiviste?

<sup>13</sup> Voir à ce sujet, LALANDE, *Vocabulaire de la philosophie*, t. II, au mot *positivisme*.

<sup>14</sup> ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, c. 30.

a) Si on entend par programme une feuille de papier sur laquelle il n'y a que les titres donnés: *Non*, ça ne comporte rien, poser simplement la question c'est la résoudre, mais un tel programme n'est qu'un être de raison.

b) Si sur la feuille il y a Université de France, et sur le revers un silence méprisant de la scolastique, j'irai m'informer auprès des *Instructions* officielles et j'étudierai les traditions de cette Université, et je découvrirai très facilement que les problèmes posés comportent non pas une réponse négative, mais une étude suivant la conception positiviste de la philosophie d'après la distinction donnée plus haut. La solution en ce qui dépasse le domaine de l'expérience ne peut être qu'une réponse hésitante qui n'a aucune espèce d'importance dans la formation de l'étudiant. Aussi tous les problèmes énumérés qui se rattachent soit à la psychologie, soit à la morale, doivent suivant l'esprit du programme, comporter d'abord une étude scientifique: ceux qui se rattachent à la métaphysique doivent être considérés en fonction de la philosophie des sciences. Restent les questions relatives à l'esprit ou à Dieu auxquelles il n'est alloué que quelques heures avec l'obligation pratique de parcourir tout ce qu'en ont dit les philosophes, à l'exclusion de ceux du moyen âge.

*La seconde question* a rapport à l'accidentel, c'est-à-dire au degré d'obéissance à l'esprit du programme: un professeur, catholique et thomiste convaincu, peut-il donner à ces problèmes leur solution catholique et authentiquement thomiste?

a) Dans le sens d'une affirmation certaine: *oui* toujours, car enseignant dans un collège libre et relevant de l'autorité épiscopale, il rejette l'esprit du programme de l'État.

b) Dans le sens d'une exposition solide de ces questions: *oui* également (dans la mesure où on peut le faire en un an), si, foulant aux pieds non seulement l'esprit, mais aussi les cadres du programme français, il n'enseigne que la philosophie scolastique; *non*, jamais, s'il se plie au cadre du programme, car étant obligé à l'étude scientifique de tous ces problèmes et à l'exposition de toutes les théories contemporaines, il n'en aura pas le temps.

C. Le troisième sophisme est encore celui de l'accident<sup>15</sup>: on prend juger de l'essence du programme français par un de ses accidents, l'enseignement libre qui est venu se greffer sur lui, ce qui ne lui a pas enlevé le caractère déterminé qui lui a toujours donné l'État.

Cette question nous amène à dire quelques mots sur la liberté des professeurs de lycées où il y a parfois des philosophes catholiques qui ont résisté aux influences du modernisme. Leur seule influence possible, c'est d'orienter quelques-uns de leurs élèves vers les auteurs les moins mauvais. Il ne peut être que rarement question pour eux d'enseigner une vérité quelconque indépendamment des systèmes contemporains, car ils ont devant eux un auditoire en majorité indifférent ou hostile au catholicisme. À l'aide de l'histoire qui leur permet d'insister plus sur certains aspects d'un problème, ils tâchent de laisser voir que les solutions catholiques ne sont pas impossibles. Nous n'entrerons pas dans des considérations d'ordre politique, mais soulignons que ces dernières années, tout un système de délations et de menaces fonctionnait assez ouvertement dans plusieurs lycées de Paris, en faveur du communisme. C'est généralement ce que devient la liberté dans l'enseignement neutre; alors que le sectaire peut sans crainte soutenir les doctrines les plus radicales, l'honnête homme doit se couvrir du manteau de l'histoire pour laisser pénétrer quelques vérités.

### 3. *La liberté aux examens.*

« Sera-ce par les examens qu'on obligera les collèges libres à une réponse positive? . . . Quant aux soupçons que vous laissez planer sur l'impartialité des examinateurs à propos de deux faits que j'avais cités, j'ai le profond regret de ne pouvoir m'empêcher de les regarder comme injustes<sup>16</sup>. . . »

On aura saisi, je crois, que ce n'est pas parce qu'on oblige quelqu'un à nier soit l'existence de Dieu, soit l'immortalité de l'âme, que le programme français est positiviste, c'est parce que, dépouillant la philoso-

<sup>15</sup> ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, c. 24.

<sup>16</sup> Le texte continue comme suit: « injustes surtout pour M. Gilson dont la réponse ne comporte en aucune manière l'interprétation qu'on laisse soupçonner » (*Revue de l'Université d'Ottawa*, avril-juin 1944, p. 230, 231). Nous savions parfaitement que ce n'était pas le sens, qu'avait donné M. Gilson à sa remarque; aussi nous avions écrit très clairement ceci: « *Le lien qu'établit le R. P. Peghaire entre son assertion et l'obligation du thomisme dans le Québec en fait une bravade déplacée et regrettable.* » Ce qui était mettre M. Gilson tout à fait hors de cause.

phie spéculative de sa certitude absolue et conséquemment de son importance, on n'en fait qu'une réflexion sur les sciences ou une revue historique des principaux systèmes. En conséquence, aux examens, en raison du nombre extraordinaire de problèmes qu'on aura été obligé de soulever pour faire face à toute éventualité, les correcteurs sont obligés de s'en tenir aux généralités les plus banales et s'attendent à tout pour ne pas dire à rien. L'étudiant jouit de la plus grande liberté qui soit, et quelque paradoxe qu'il soutienne, il aura la sympathie bienveillante de l'examineur. Son impartialité n'a été mise en doute que dans l'imagination d'un lecteur un peu vexé; aussi redisons, et cette fois sans humour, que les professeurs de l'État généralement ignorants de la philosophie scolastique ne reconnaissent pour la plupart aucune valeur aux arguments qu'on peut leur apporter dans le domaine de la métaphysique; ce qui fait que l'élève le plus solide qui se sera nourri à la philosophie traditionnelle risque souvent de n'être pas apprécié à son mérite, et cela n'accuse que la position antiscolastique de l'Université de France qui est en même temps celle de nombreux examinateurs. Nous croyons cependant que si l'attitude prise par les collèges libres de faire avant tout de la philosophie scolastique s'était maintenue toujours ferme les préjugés des correcteurs auraient diminué sensiblement.

#### 4. *Les préceptes pédagogiques.*

Il y a dans les *Instructions* de M. de Monzie d'excellents conseils pédagogiques, mais plusieurs sont complètement inopérants lorsqu'on les transpose en fonction de l'enseignement dans les collèges catholiques, notamment celui de l'unité de la formation. On affirme en effet qu'il faut mettre l'élève au courant des solutions possibles d'un problème et expliquer les raisons des doctrines qu'on rejette. Au simple point de vue pédagogique, les professeurs de lycées sont beaucoup mieux favorisés que ceux de l'enseignement libre, car ils se meuvent à l'intérieur de doctrines qui leur sont familières, et qui sont celles des maîtres du programme français dont les problèmes offrent une certaine continuité; tandis que le professeur d'un collège libre qui veut assurer à ses élèves le succès à l'examen, doit lui aussi soulever les mêmes questions, étudier les mêmes doctrines pour les rejeter, en essayant de donner à travers tout cela quelques élé-



ments de philosophie traditionnelle dont les thèmes n'ont aucun rapport avec les points soulevés, car c'est dès le début que se produit l'orientation de la pensée vers les différentes questions dont l'importance est en fonction du point de départ accepté. Il est très beau d'écrire que si saint Thomas « vivait aujourd'hui il saurait assimiler (c'est-à-dire selon la force même de la métaphore, intégrer ce qui est viable et rejeter le reste) les apports d'un Descartes, d'un Kant, d'un Comte, d'un Bergson, etc. <sup>17</sup> » mais je plains quand même le professeur qui, pour former de jeunes intelligences, ne peut avoir recours qu'à des penseurs que l'Église a cru devoir condamner, comme si une mère pour apprendre à marcher à son enfant ne pouvait trouver d'autre moyen que de le promener au-dessus des abîmes. Je crains fort aussi que si saint Thomas revenait parmi nous, il aurait la tentation de redire à tous ceux qui font assimiler tant de bons auteurs à leurs élèves, cette parole qu'on a bien voulu nous rappeler: *Studium philosophiæ non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.*

Ayant enfin, comme on m'y avait invité, essayé de relire « en toute objectivité et froide lucidité <sup>18</sup> » ce texte des *Instructions*: « . . . pas de faits sans idée, voilà sans doute ce qui caractérise une culture philosophique; mais *pas d'idées sans faits*, c'est la règle pédagogique qui s'impose si l'on veut que cet enseignement soit vraiment accessible et surtout profitable à des esprits novices », je crains encore que M. de Monzie qui a tenu à ne pas encourager auprès des étudiants « une forme de métaphysique surannée et peut-être verbale », ait tout simplement voulu par là river les jeunes français à l'expérience et de telle façon qu'ils ne s'en déprennent jamais. Car il considérera toujours « comme rêveries et billevesées toutes ces grandes idées ontologiques et transcendantes » qui dépassent la science positive.

Quoi qu'il en soit, on a eu parfaitement raison de conclure tout cela par les harmoniques suivantes: « Pour ma part, je défie tout professeur de scolastique qui veut donner à ses élèves autre chose que des mots et des formules, je le défie d'exposer les théories thomistes de l'acte et de la puissance, de la substance et de l'accident, de la matière et de la forme sans

<sup>17</sup> *Revue de l'Université d'Ottawa*, avril-juin 1944, p. 233.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

partir des faits concrets. Je le défie de pouvoir prouver l'existence de Dieu, celle d'une âme spirituelle et libre sans partir des choses sensibles qui nous entourent, des actes quotidiens dont sont remplies nos vies <sup>19</sup>. » Accords parfaits! Mais ici je suis absolument sûr que M. de Monzie, voyant un de ses professeurs se servir de cette forme d'argumentation « surannée » et donner un sens quelconque à cette accumulation d'entités « verbales », ne saurait résister à la tentation de lui donner deux heures de piquet pour lui permettre d'assimiler ce qu'il y a de rafraîchissant dans le *Discours sur l'esprit positif* d'Auguste Comte.

### III. — CONCLUSIONS.

Le rapprochement des idées fondamentales de deux études écrites à trois ans d'intervalle sur les programmes de philosophie nous met en présence d'une conception très précise de l'éducation que nous croyons devoir signaler. D'abord, c'est la suggestion faite en fonction de l'enseignement secondaire au Canada: « Séparer les deux groupes (laïcs et clercs), adapter l'enseignement philosophique, programmes et méthodes, au but différent que chacun prétend atteindre: les laïcs, une formation générale humaine et une connaissance suffisante des motifs rationnels qui basent toute vie religieuse; les clercs, une forte préparation à une formation théologique à la hauteur des exigences modernes <sup>20</sup>. » Ensuite, c'est la comparaison que l'on vient de tenter entre les programmes scolastique et français, estimant que le premier « a été construit pour préparer des théologiens dont la vie professionnelle n'aura pas à s'appuyer à chaque instant sur les sciences, mais sur des doctrines d'éternité » et que l'autre « a été construit pour des laïcs plongés dans un monde dominé par les sciences, et trouvant dans ces mêmes sciences, la plupart du moins, l'instrument même de leur vie professionnelle <sup>21</sup> ». La conclusion que le programme français est « suffisamment apte à fournir l'essentiel de pensée philosophique dont ait besoin le laïc cultivé du XX<sup>e</sup> siècle », ainsi rapprochée de la suggestion de séparer chez nous clercs et laïcs, ne peut qu'indiquer, en dé-

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Julien PEGHAIRE, C.S.Sp., *Pour une organisation meilleure des études philosophiques*, dans la *Revue dominicaine*, juin 1940, p. 288.

<sup>21</sup> Julien PEGHAIRE, C.S.Sp., *La philosophie dans l'enseignement secondaire en France*, dans le *Bulletin des Etudes françaises*, septembre 1943, p. 47.

pit des correctifs qu'on y ajoute, l'esprit qui anime et la source d'où dérivent tous les projets de réforme qu'on nous présente. C'est pour mettre en garde contre cette conception de l'enseignement secondaire que nous avons essayé de montrer que dans le programme français, le choix des matières et le degré d'importance qui leur est accordé ne sont pas du tout en fonction du besoin des laïcs cultivés du XX<sup>e</sup> siècle, mais dérivent d'une conception positiviste de la formation de l'intelligence. C'est pourquoi nous voulons terminer notre étude par quelques réflexions sur l'enseignement de la philosophie au Canada en rapport avec nos conclusions sur le programme français que nous estimons essentiellement positiviste par sa méthode et par le degré d'importance qu'il accorde aux différentes branches du savoir humain.

1. Tout d'abord ce qui différencie le programme français du programme scolastique, c'est l'opposition absolue et radicale qui existe entre deux orientations complètement divergentes que l'on veut donner aux jeunes intelligences: l'un, le programme français, est en fonction de « la conception rationaliste du monde, qui a eu son grand docteur en Descartes », l'autre, le programme scolastique tire son inspiration de la « conception catholique du monde, qui a son docteur par excellence en saint Thomas d'Aquin <sup>22</sup> ». Suivant le premier, l'étudiant se rivant à la science positive ne sait pas remonter à Dieu; suivant le second le jeune homme contemple l'univers réel qui le conduit au créateur. Entre les deux aucun esprit commun ne peut exister parce que le premier se rattache en France à la lutte séculaire de l'État contre l'Église privée de sa complète liberté d'action dans le domaine de l'enseignement.

2. Dans l'étonnant renouveau de vie intellectuelle qui se manifeste chez nous depuis une dizaine d'années, on travaille avec ardeur et enthousiasme à stimuler l'esprit d'initiative et le développement de notre jeunesse. Ouvert au progrès, notre enseignement se fait plus actif et mieux organisé, mettant à profit l'expérience de ceux qui nous ont devancés. De divers pays nous arrivent des programmes nouveaux qui nous présentent leurs conseils ou nous font leurs suggestions, mais en philosophie, avant

<sup>22</sup> Ces expressions, que nous appliquons nous-mêmes aux programmes français et scolastique sont de J. MARITAIN, *Le Songe de Descartes*, p. 288.

de les écouter, sachons leur demander leurs titres de noblesse, et s'ils sont enchaînés par un État neutre, soyons sur nos gardes, car ils ne diront pas la vérité. Dans le programme officiel français en particulier, car c'est à lui que nous serions portés à demander conseil, tout y est faussé par le positivisme qui y règne en maître incontesté. En France, les collèges libres en ont tous rejeté l'esprit, mais alors que plusieurs refusent encore de se soumettre au cadre qu'il peut offrir, ce serait pour nous faire montre de colonialisme envoué que de vouloir nous en inspirer.

3. Aussi ce n'est pas dans des tentatives de fusion que devrait se faire l'organisation de notre enseignement. Nous sommes jeunes, mais en philosophie, parce que tenus éloignés des théories pragmatistes ou positiviste de l'éducation, nous avons toujours conservé des cadres solides qu'il s'agirait maintenant d'utiliser à fond. Il n'y a pas beaucoup d'autres pays au monde dont l'enseignement possède une armature semblable à la nôtre, et s'il n'a pas donné encore de résultats bien brillants, cela ne tient qu'à nous. En philosophie c'est beaucoup moins, je crois, la question des manuels et ou des thèses qui devrait nous préoccuper que celle de l'action rayonnante du professeur et du travail assidu de l'élève. Le jour où nous réussirons à convaincre nos étudiants que la philosophie est autre chose qu'un exercice de mémoire sur une page de mauvais latin, nous aurons déjà gagné la partie, et le laïc ne sera plus porté à voir dans la scolastique une simple préparation à la théologie. Pour obtenir ce résultat il s'agit pour le professeur de créer une atmosphère philosophique en obligeant ses élèves à la lecture intelligente d'auteurs sains, et au travail personnel de la dissertation, le manuel étant tenu à sa vraie place, celle d'un moyen de précision indispensable dans l'ordre de la synthèse générale de tout enseignement bien ordonné.

4. C'est alors que disparaîtra à notre avis l'opposition que l'on veut voir à l'intérieur d'une formation générale entre le laïc et le clerc, au point de vue académique. Que la philosophie de l'enseignement secondaire soit jugée insuffisante pour les futurs prêtres, la chose n'a rien d'anormal, et cela n'implique pas du tout que le peu que nous pouvons en donner aux laïcs soit superflu. Qu'il y ait également possibilité de bifurcation entre lettres et sciences à partir de l'immatriculation ou de la rhéto-

rique, cela n'indique pas non plus, je crois, que la philosophie doive être diminuée, car tous ont besoin, et de s'appuyer sur des doctrines d'éternité, et de profiter de cette formation solide que donne la réflexion philosophique ardue. C'est en ce sens que le programme français tourné uniquement vers les sciences contemporaines ne procurera jamais, à moins qu'il ne soit corrigé par ailleurs, cette formation hiérarchisée vers laquelle tend le programme scolastique qui oriente l'esprit vers l'univers réel, dans lequel tous, clercs, hommes de lettres ou savants, doivent vivre côte à côte poursuivant une même fin.

5. Au surplus, quand frappés par l'apparition de nouvelles sciences ou le rejet de certaines autres, nous sommes tentés de nous demander si nous ne sommes pas un peu en retard sur notre siècle, sachons voir la véritable cause des modifications que nous apportent les programmes modernes. Si la méthodologie, par exemple, s'est substituée à la logique classique, c'est uniquement parce que la métaphysique réaliste étant détronée, la logique ne devient qu'une réflexion sur les sciences ou une analyse des conditions purement formelles d'une connaissance qui n'atteint plus le réel. De même encore, si le problème critique absorbe presque à lui seul toute la métaphysique dans plusieurs manuels, c'est que l'idéalisme ou le positivisme s'étant installés en maîtres, les questions traditionnelles n'ont plus d'intérêt. Qu'il faille après cela accorder à la méthodologie comme à la psychologie l'attention qu'elles méritent objectivement, la chose va de soi, mais à la condition qu'elles restent dans le plan d'une formation générale, donc comme simple supplément ou introduction des parties essentielles d'un programme normal de philosophie.

6. Enfin, et c'est la conclusion la plus importante, sachant les collègues catholiques français aux prises avec tant de difficultés en raison du monopole de l'État dans l'orientation générale des études, constatant par ailleurs que chez nous l'enseignement n'est encore soumis qu'à la foi, seul joug que peut supporter la raison, efforçons-nous de l'élever, en philosophie, à la hauteur de sa tâche si lourde de responsabilités, afin qu'il soit toujours un vivant hommage rendu à l'absolue liberté de l'Église dans l'enseignement.

Et maintenant, je m'en retourne au XVII<sup>e</sup> siècle. M'installant au village natal de mon arrière-grand-mère d'il y a trois cents ans, je vois dans ma candeur effarée se consommer « le grand péché français <sup>23</sup> »; le monde se disloque, les valeurs se déplacent, et la philosophie qu'on commence à enchaîner à la science, avale le poison qui la fera bientôt dépérir. Je suis du regard sa course affolée à travers les âges, et la vois, exténuée et chancelante, aller s'ensevelir dans les plis des programmes neutres. Me retournant alors vers un âge de lumière où l'Église lançait bien haut vers le ciel les flèches de ses cathédrales et bien droit vers Dieu l'âme de ses enfants, où la glorieuse Université de Paris travaillait, sous l'égide de la foi, à l'édification d'une philosophie au fondement si solide et aux arêtes si pures, je forme l'ardent souhait que son esprit vienne se refléter toujours dans les cadres de notre enseignement. Ils sont merveilleusement aptes à le recevoir, conservons-les comme un héritage sacré qui nous vient de la France authentique.

Jean DE STAVELOT.

---

<sup>23</sup> J. MARITAIN, *Le songe de Descartes*, p. 287.

# Chronique universitaire

---

## LE CENTRE SOCIAL.

L'École des Sciences politiques fondait, il y a quelques mois, le Centre social destiné, dans l'esprit de ses fondateurs, à devenir « un foyer de rayonnement social à la portée du peuple ».

Afin de former pour les coopératives des membres qui soient aptes non seulement à diriger la petite coopérative locale, mais qui puissent comprendre et aider le mouvement coopératif dans son ensemble, le Centre social de l'Université d'Ottawa donne un cours par correspondance traitant de la nécessité, de la notion et des principes de ce mouvement. Plus de mille élèves se sont inscrits pour l'année académique 1943-1944.

Le Centre social possède d'autres moyens d'action pour réaliser le programme de *reconstruction sociale* qu'il s'est tracé. Il offre ses services pour l'organisation de cercles d'études sur la coopération, ou pour réorganiser les cercles déjà existants.

Par son service documentaire, il procure aux élèves des tracts, des brochures, des livres et des articles de revues sur le coopératisme. Il a également publié plusieurs travaux traitant de nos problèmes politiques, économiques et sociaux les plus urgents.

De plus, un service cinématographique fait dérouler devant un grand nombre d'auditoires des films sur le communisme, la coopération et d'autres questions sociales. Avec le temps, d'autres services viendront s'ajouter à ce noyau. Nous souhaitons le plus grand succès à cette nouvelle œuvre de notre institution.

## VOYAGES, RÉUNIONS.

Le T. R. P. Philippe Cornellier, recteur, s'est rendu à Port-au-Prince, capitale d'Haïti, afin de conférer le titre de docteur en droit *honoris causa* à Son Exc. M. Élie Lescot, président de la République d'Haïti. La collation de ce grade académique, qui était un témoignage d'estime et d'admiration de la part de l'Université d'Ottawa envers un pays de mentalité catholique et de culture française, fut l'occasion de fêtes grandioses

auxquelles prirent part les plus éminentes personnalités ecclésiastiques et politiques d'Haïti. Au cours de ce voyage, dont de longues étapes furent faites en avion, le R. P. Recteur demeura quelques temps chez Son Exc. M<sup>gr</sup> Louis Collignon, évêque des Cayes en Haïti et ancien élève de l'Université.

Le R. P. Recteur assistait au banquet organisé au Cercle universitaire de Montréal, pour célébrer le vingt-cinquième anniversaire de mariage de M. le notaire Édouard Jeannotte, président de l'Association des anciens Élèves de l'Université d'Ottawa.

Les RR. PP. Arthur Caron, vice-recteur, Omer Plourde et Edgar Thivierge représentèrent l'Université à la cérémonie d'installation de Son Exc. M<sup>gr</sup> Joseph A. Sullivan, transféré récemment du siège archiépiscopal de Charlottetown à celui de Kingston, Ont.

Un savant brésilien, M. André Dreyfus, doyen de la faculté philosophie, sciences et lettres de l'Université de San Paolo, a visité notre université, lors de son passage dans la capitale. A cette occasion, le R. P. Recteur fut invité à un dîner chez Son Exc. M. C. de Freitas-Galle, ambassadeur du Brésil au Canada, tandis que le R. P. Henri Saint-Denis était du nombre des convives à un déjeûner organisé, au Château-Laurier, par le Conseil national des Recherches.

L'Association Canada-Amérique latine, que préside M. Fulgence Charpentier, invita ses membres et leurs amis à une séance cinématographique, dans la salle académique. Au nombre des pellicules parlantes qui y furent montrées, il y en avait deux en espagnol et une en portugais.

Le cinquième congrès annuel de l'Association de l'Enseignement français en Ontario (AEF) s'est tenu à l'École normale de l'Université.

M. Roger Saint-Denis, professeur à l'École normale, assista, à Toronto, à la convention annuelle de l'Association d'Éducation d'Ontario (OEA) et représenta l'AEF à la Fédération ontarienne de tous les instituteurs.

M. Séraphin Marion, professeur de littérature française à l'École supérieure, alla lui aussi à Toronto pour donner une conférence devant les membres de l'OEA. Il avait donné auparavant une série de conféren-



ces dans la région de Chicoutimi. En sa qualité de vice-président de la section française nord-américaine du « Modern Language Association of America », il prit part aux délibérations de cette association, qui tint récemment ses assises à Montréal.

Le Comité canadien de Coopération intellectuelle internationale, dont M. H. M. Tory est le président, se réunissait ces jours derniers à l'Université McGill, et le R. P. Henri Saint-Denis, membre de ce comité, y était présent.

#### FÉDÉRATION CANADIENNE DES UNIVERSITAIRES CÂTHOLIQUES.

Le comité local de la Fédération canadienne des Universitaires catholiques (FCUC), dont M. Roger Saint-Denis est le président, recevait, à un repas au Château-Laurier et à une soirée au Centre Social de l'Université, M<sup>e</sup> Maximilien Caron, M. le docteur Maurice Blais et M. Samuel Gagné, qui sont respectivement président général, publiciste et secrétaire général de la FCUC. Outre les quatre personnes nommées ci-dessus, assistaient à ces réunions les RR. PP. Arcade Guindon, Henri Saint-Denis, Sylvio Ducharme, Désiré Bergeron et Gérard Forcier, M. l'abbé Clément Baribeau et MM. Maurice Ollivier, Ernest Desormeaux, Rosaire Parent, Eugène Bussière, Marcel Blais, Gérard Morisset, Yves Bernier, Marcel Roussin, Jean Dumouchel, Maurice Chagnon, Marcel Joyal, Louis Terrien, Guy Beaulne, Pierre de Bellefeuille, Pierre Prévost et Jean-Guy Blanchette.

A l'assemblée annuelle de la FCUC, qui eut lieu à Montréal, les chefs régionaux de Québec, de Montréal et d'Ottawa firent rapport des activités de leurs groupes respectifs. Les responsables des diverses commissions présentèrent aussi des rapports: M<sup>e</sup> Maximilien Caron, pour la commission d'études sociales; M. le docteur Marcel Blais, pour celle de la propagande; le R. P. André Guay, directeur du Centre catholique de l'Université, pour la commission de liturgie, et M<sup>e</sup> Daniel Johnson, pour l'aide aux étudiants victimes de la guerre. Le congrès s'est terminé par une conférence de M. Oscar Halecki, autrefois recteur de l'Université de Varsovie, sur le « Rôle historique de la papauté ». La délégation d'Ottawa comprenait le groupe des professionnels, au nombre de douze, et celui des étudiants, qui se chiffrait à une dizaine. M. Marcel Joyal, président des

étudiants de l'Université d'Ottawa, remit à M<sup>e</sup> Daniel Johnson, représentant de la FCUC à Pax Romana, un chèque de six cents dollars, résultat de la campagne menée par les universitaires d'Ottawa pour venir en aide aux étudiants victimes de la guerre.

Le groupe d'Ottawa étudia durant l'année le problème des allocations familiales, et le R. P. Gérard Forcier, qui avait dirigé ces études, rédigea une brochure de propagande de quarante pages, intitulée: « Les allocations familiales, savez-vous ce qu'elles sont? » et publiée par le Centre social de l'Université, sous les auspices de la FCUC.

#### COURS ET CONFÉRENCES.

A la tribune de Radio-Collège, le R. P. Recteur fut invité à prononcer une causerie sur le « Christ dans les universités », qui fut transmise par tous les postes français de Radio-Canada.

Le vingt-cinquième anniversaire de la promulgation du Code de droit canonique fut célébré au Séminaire universitaire. Son Exc. M<sup>gr</sup> Ildebrando Antoniutti, délégué apostolique, et le R. P. Arthur Caron, doyen de la faculté de droit canonique, prononcèrent des allocutions, tandis que le R. P. Raymond-Marie Charland, O.P., professeur de droit canonique à l'Université Laval, donna une conférence sur la « Compilation de Grégoire IX et la codification pio-bénédictine ». Le même jour, il y eut souper-causerie, auquel on avait invité, outre plusieurs personnalités ecclésiastiques, des représentants de la magistrature, à savoir les honorables juges Thibaudeau Rinfret, président de la Cour Suprême, Patrick Kerkin, juge puiné de la Cour suprême, H. A. Fortier, juge de la Cour Supérieure de Québec, et Albert Constantineau, magistrat de district, ainsi que M<sup>e</sup> Maurice Ollivier, assistant-greffier à la Chambre des communes. A cette occasion, le R. P. Arthur Caron, directeur des facultés ecclésiastiques, rendit publique la nouvelle de la fondation d'un prix annuel pour l'élève le plus méritant de la faculté de droit canonique, dû à la générosité de M. le chanoine J.-A. Carrière, curé de la paroisse Saint-Rédempteur de Hull. Quelque temps auparavant, le R. P. Jean-Charles Laframboise, supérieur du Séminaire universitaire, avait annoncé que M. l'abbé Patrick J. Kelly, curé de Cobourg, Ontario, et M. l'abbé Joseph-Alphonse Lombard, curé de Masson, Québec, avaient gracieusement donné des

bourses pour les étudiants qui obtiendront les meilleurs notes à la licence et au baccalauréat en théologie.

Depuis plusieurs années, M. l'abbé Léon Binet, professeur au Séminaire diocésain, donne, chaque semaine, des cours d'Écriture sainte, au Centre catholique de l'Université.

Une journée d'études fut organisée par le Conseil central des Syndicats catholiques de la région, à la maison des Retraites fermées de Hull. Le R. P. Gérard Forcier, professeur au Scolasticat Saint-Joseph, traita du salaire familial et des allocations familiales. Le Conseil central a aussi décidé d'offrir aux syndiqués et au public de Hull des cours populaires de sociologie, qui seront donnés régulièrement, dès septembre prochain, par des professeurs de l'École des Sciences politiques de l'Université.

La Société thomiste de l'Université s'est réunie pour entendre M. l'abbé Clément Baribeau, professeur au Séminaire diocésain, traiter la question suivante: « La société actuelle marche-t-elle à la paix sociale? »

Le R. P. Maurice Savard, assistant-économiste de l'Université, fut l'invité d'honneur, au Château-Frontenac de Québec, au dîner annuel de la Corporation des Arpenteurs-Géomètres de la province de Québec. Il y prononça une causerie intitulée: « Souvenirs d'arpenteur ».

Devant les membres de la Société historique d'Ottawa, M. Félix Desrochers, conservateur de la Bibliothèque du Parlement, donne une conférence sur « l'Avocat au pays de l'érable ».

Grâce aux bons offices du Bureau de l'information en temps de guerre, qui fait venir au Canada des conférenciers émérites de l'étranger, M. Alexandre Koyré, professeur de la Sorbonne et actuellement secrétaire-général de l'École libre des Hautes Études de New-York, nous a parlé du sujet suivant: « Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du moyen âge ».

M. le professeur Thomas Greenwood s'est rendu à Montréal, où il a donné une conférence, dans la salle des Chevaliers de Colomb de Westmount, sur « The World today and tomorrow: Political Principles and International Affairs ».

Sous les auspices du Centre social de l'Université, l'honorable sénateur Cyrille Vaillancourt a donné une conférence, dans la salle académique, sur les « Caisses populaires et Coopératisme ».

#### DÉBATS PUBLICS.

Le débat public annuel de la Société des Débats français eut lieu, au théâtre Capitol, devant plus de douze cents personnes. La question discutée était: « L'immigration, nécessité d'après-guerre. » MM. Lionel Mougeot et Jean-Guy Blanchette, qui soutenaient la négative, triomphèrent de leurs adversaires, MM. Yves Pilon et Richard Bélanger, et gagnèrent les deux médailles, que l'Association canadienne-française d'Éducation d'Ontario donne, depuis plusieurs années, aux meilleurs orateurs.

La Société des Débats anglais tint son débat public annuel au théâtre Régent. On discutait « Resolved that the platform of the CCF represents the best solution to Canada's problems ». L'affirmative était soutenue par MM. Thomas O'Rourke et Kenneth Fogarty, tandis que MM. David Williamson et Robert Harvey défendaient la négative. Les orateurs de l'affirmative remportèrent la victoire ainsi que les deux médailles d'or offertes par l'honorable sénateur Salter Hayden, qui s'était déjà signalé par son talent oratoire, lorsqu'il était élève de l'Université, il y a une trentaine d'années.

#### SECRÉTARIAT DE L'ÉPISCOPAT CANADIEN.

C'est au Séminaire universitaire que se trouvent les bureaux du Secrétariat permanent de l'Épiscopat canadien, dont les secrétaires-conjoints sont M<sup>sr</sup> Bernier, qui était chancelier du diocèse de Québec, et M<sup>sr</sup> Basil A. Markle, aujourd'hui directeur des études sociales dans le diocèse de Toronto.

#### FÉLICITATIONS.

Le lieutenant Jacques Bonneau, ancien élève de l'Université, est arrivé à la tête de sa classe parmi tous les officiers qui ont récemment reçu leur diplôme à l'École d'entraînement d'Officiers de Marine, à Cornwallis, Nouvelle-Écosse.

Les RR. PP. Philippe Cornellier, recteur, et Henri Saint-Denis ont reçu des diplômes de la Fondation Kosciuszko de New-York, pour la

part que l'Université a prise dans la célébration des fêtes du quatrième centenaire de Copernic.

Le major H. S. Relph, avocat de profession, vient d'être nommé commandant intérimaire du Corps-École d'Officiers canadiens de l'Université. Au début de la guerre de 1914-1918, il traversa outremer avec le premier contingent. Il reçut de nombreuses décorations, dont la Croix d'officier de Pologne et la Croix militaire de Tchécoslovaquie. À la fin des hostilités, il siégea à la Commission des Réparations de Guerre, et, dans l'accomplissement de ses fonctions, représenta le gouvernement canadien dans plusieurs pays d'Europe. Tout dernièrement, il servait à la Commission nationale de l'Emploi, connue sous le nom de Commission Purvis, et aussi à la Commission d'Assurance-Chômage.

Dans un concours de chant, à Toronto, M<sup>lle</sup> Claire Gagnier s'est classée première parmi quarante-quatre cantatrices canadiennes venues de toutes les provinces du pays, et a mérité un prix de mille dollars, offert par la compagnie York Knitting Mills de Toronto. Elle était l'élève de M. Roger Filiatrault, qui est professeur de chant à notre École de Musique.

#### DÉCÈS.

À la liste de nos trente-cinq anciens élèves morts au champ d'honneur, il nous faut ajouter le nom du commandant d'escadre Jean-Paul Desloges, qui a été victime d'un accident d'avion au Maroc français. En 1940, il avait été gravement blessé dans un combat aérien au-dessus de l'Angleterre, et, à son retour au Canada, l'Université lui avait témoigné son admiration dans une démonstration inoubliable. Après avoir été chargé de la coordination des divers services de la défense côtière en Gaspésie, il fut nommé attaché d'aviation auprès du général Georges Vanier, qui représente le Canada auprès du Comité français de la Libération nationale, à Alger. Ce deuil a causé, aux professeurs et aux élèves de l'Université, une tristesse indicible. R. I. P.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

# BIBLIOGRAPHIE

## Comptes rendus bibliographiques

✓ *The Book of Canadian Poetry. A Critical and Historical Anthology.* Edited with an Introduction and Notes, by A. J. M. Smith. Chicago, The University of Chicago Press; Toronto, W. J. Gage & Co., Limited, 1943. In-8, XVII-452 pages. Price \$3.25.

The compiler of this anthology tells us that the main purpose of his book is « to illustrate in the light of a contemporary and cosmopolitan literary consciousness the broad development of English-Canadian poetry from its beginnings at the end of the eighteenth century to its renewal of power in the revolutionary world of today ». The book claims to be a critical and historical anthology, edited with an introduction and notes.

The introduction is well done and there is an interesting introductory note to each poet, but there are very few notes on the poems. The indexes are good and there is an excellent classified bibliography that should be helpful to students of Canadian literature.

The scope of this review does not permit me to refer to the choice of poems beyond the statement that they are very representative and that the book should contribute considerably to a knowledge and appreciation of English-Canadian poetry.

F. H. B.

\* \* \*

BERTHE BERNAGE. — *Brigitte jeune fille, Brigitte jeune femme.* — *Brigitte maman.* — *Brigitte et le Bonheur des autres.* — *Brigitte et le Devoir joyeux.* — *Brigitte femme de France.* Paris, Éditions Gautier-Languereau; Montréal, Éditions Fides. In-12, 346, 285, 291, 302 et 228 pages.

*Brigitte jeune fille, jeune femme* est un livre charmant, plein de fine psychologie et de fraîcheur, de nuances et de coloris. « Le journal de Brigitte présente tout simplement une vie de jeune fille: l'histoire d'une âme féminine. Brigitte dance et s'amuse, elle étudie, elle voyage, elle rit, elle pleure, elle aime . . . Elle veut être à la page; elle porte des robes à la mode: elle les fait elle-même. Elle sort sans chaperon, fait de la bicyclette et du tennis. Elle doit surveiller son cœur, qui se donnerait si vite. » L'ouvrage relate les luttes quotidiennes de toutes sortes: il y a des hésitations, des faiblesses parfois, des vicissitudes remarquables. C'est une image fidèle de la réalité. Autour de l'héroïne évoluent des personnages fort variés par le tempérament, le caractère et la force morale: une maman superbe, une Huguette mondaine, un Olivier et une Chantal irréprochables, une tante Marthe au bon cœur, mais prodigue d'algarades, un frère Denis, adolescent sympa-

thique, sujet à des sautes d'humeur, etc. Un mariage heureux, celui d'Olivier et de Brigitte, sera suivi d'un vrai bonheur, que vient pourtant assombrir un nuage passager.

Ce livre, bien écrit, est plein d'équilibre, de bon sens, de sens chrétien aussi. Il intéressera toute jeune fille, et beaucoup d'autres. Commencez sa lecture et vous ne pourrez plus vous en détacher.

J'ajouterai : lisez ce volume, et vous désirerez parcourir *Brigitte maman*, *Brigitte et le Bonheur des autres*, *Brigitte et le Devoir joyeux*, *Brigitte femme de France*. Ils racontent dix années de vie conjugale dans une famille vieille-France, au cœur de ce Paris dont « on remarque surtout les frivolités et les révoltes, alors qu'il cultive toutes les fleurs d'obéissance et de pureté ». L'éducation des enfants — trois garçons et trois filles — est la grande préoccupation d'Olivier et de Brigitte, une éducation qui s'adapte en profondeur à chacun : Roseline, artiste et sentimentale; Jean-François, positif et turbulent; Marie, anémique et percluse, qui réclame un dévouement presque héroïque — un miracle de Lourdes lui rend l'usage de ses membres, tout en laissant frêle et timide cette « petite fille de porcelaine »; les jumeaux Michel et Vincent, pleins de force et d'entrain; enfin Marie-Agnès. La vie ne s'écoule pas sans secousses dans ce foyer de la rue Washington : le souci pécuniaire, un grave accident survenu à Olivier, l'affection trop vive de Jacques Rémillot pour Brigitte, les avances grossières de Walter, « un oiseau de proie », et l'écroulement de riches espérances de gain, les indécidables du mari séduit par les charmes d'une artiste : une sérieuse maladie de Jean-François ouvre les yeux. Les personnages de *Brigitte jeune fille* reviennent naturellement sur la scène : l'ineffable tante Marthe, la fouguese Huguette qui, pour assurer le bonheur de sa jeune sœur, l'incomparable fiancée de Denis, se marie sans amour et consent à demeurer une femme fidèle : elle a des gestes admirables, pour Brigitte surtout, à qui elle doit sa conversion . . .

*Brigitte maman*, *Brigitte et le Bonheur des autres*, et *le Devoir joyeux*, *Brigitte femme de France* : ce que ces titres évoquent est pleinement réalisé par cette petite Française dont l'âme se stabilise chaque jour, au prix de quels sacrifices parfois ! dans une vie vraiment chrétienne, dans son rôle indéfectible d'épouse et de mère, dans la charité, souvent intrépide, pour tous.

La lecture des *Brigitte* laisse une impression bienfaisante, de nobles leçons; elle invite à cette jeunesse d'âme qui trouve partout l'inspiration et l'élan, garde « le génie de s'émerveiller du simple et de l'ordinaire » : une fleur, un paysage, une heure exquise, l'éclosion des saisons, l'épanouissement de la vie liturgique. Brigitte est présente à toutes les réalités.

L'œuvre entière se clôt sur cet appel pathétique : « Pour que la France ait chance de durer, sais-tu, Brigitte de France, de quoi elle a besoin ? De moissonneurs et de soldats, oui. De savants et d'ouvriers, oui. De prêtres et de moines, oui. Mais elle a encore besoin de la sainteté des femmes, faisant magnifiquement leur devoir humble. Elle a besoin d'épouses fidèles aux promesses du mariage, de mamans qui n'aient pas peur de la maternité . . . Le redressement final de la France ne s'accomplira pas si les mains qui cousent, soignent, balaient, langent et bercent, refusent de la soutenir. »

L. O.

\* \* \*

REX DESMARCHAIS. — *La Chesnaie. Roman*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1942. In-12, 294 pages.

Le roman de M. Desmarchais *La Chesnaie*, c'est le récit d'une expérience sociale et politique au pays de Québec, expérience d'un utopiste à l'intelligence active, pénétrante et lucide, à la volonté tendue, ferme et tyrannique. C'est le récit d'un mouvement révolutionnaire canadien-français qui se développe non loin du théâtre d'action du soulè-

vement canadien de 1837, qui veut s'en inspirer, reprendre le coup manqué, ranimer le feu sous la cendre, répandre l'idée libératrice, réussir le coup d'état et vivre en paix dans l'indépendance si chère à toute nation fière. Larocque est un nationaliste à tout cran, illuminé qui ne vit que pour sa mission, qui foule aux pieds tous les sentiments les plus chers: son amour pour l'aimable et intelligente Claire, son envie d'être grand écrivain, son mépris de la foule vile et jusqu'aux appels lointains et profonds de sa conscience; au point qu'on doute de ses propres paroles quand il nous soutient qu'il a un cœur sensible et aimant, mais qu'il le sacrifie à la Cause.

L'idée d'un mouvement séparatiste dans Québec, Dieu sait qu'elle n'est pas sans monter souvent à la surface, de nos jours, soit qu'elle s'élève d'un cœur de nationaliste convaincu et outré, soit qu'elle nous soit lancée au visage comme une injure. Sujet donc de la plus grande actualité. L'auteur peut bien affirmer qu'il n'a rien voulu démontrer par son œuvre, le lecteur attentif ne parviendra pas à le croire. C'est bien une histoire de rêve, d'amour et de douleur, comme il le dit, mais c'est aussi une autre chose. Certes Larocque a fait un rêve, un grand rêve qui l'a conduit à un échec et à la mort. Histoire d'amour et de douleur aussi. Il semble qu'ici l'auteur ait voulu rompre avec la pâle tradition du roman canadien pour chercher le trait dur, la violence et l'analyse profonde des passions, s'inspirant ainsi des plus grands auteurs français comme Mauriac ou Rops. Son livre fait donc figure d'une œuvre indépendante dans la littérature canadienne, gardant quand même une certaine dépendance de la littérature française contemporaine.

Quand à son affirmation de n'avoir rien voulu démontrer, il en dit trop et sur un ton trop direct, pour qu'on puisse le croire. Pourquoi donc a-t-il enfanté un Larocque si ferme et si hautement doué, l'a-t-il favorisé de tant de vigueur pour le faire buter sur des subalternes plus sages ou encore envieux et mous, et le faire expirer dans un accident stupide. C'est que l'auteur croyait devoir faire échouer le projet, qui en réalité est plus qu'utopique. Et puis que de bonnes et rudes vérités, il sert à ses compatriotes canadiens-français! Il oublie même parfois qu'il est dans un roman et on croirait qu'il enlève la parole à ses héros. Le chef traîne la nation, dit-il, « ce misérable troupeau de mous, de faibles, d'indécis, de lâches . . . Un chef, c'est la colonne vertébrale d'une nation . . . » Quel soulagement pour les politiciens quand ils apprennent que Larocque est descendu dans la tombe avec les scandales qu'il voulait dévoiler.

Histoire « de rêve, d'amour et de douleur », oui, mais aussi roman à idées. C'est même là son plus grave défaut. Comment conduire une trame bien conçue et la concilier avec les idées qu'on veut émettre; les fondre dans une unité parfaite sans laisser voir l'auteur derrière les personnages, sans faire entendre de beaux discours, mais qui ne sont plus du roman. Il reste que nous avons là une œuvre nouvelle et forte, un roman qui ne peut laisser le lecteur indifférent, qui fera réfléchir et qui plaira. Les personnages ont de la consistance: Larocque, l'homme dur, volontaire, tout d'une pièce, mais suffisamment vraisemblable; Després, le poète, aimant les livres et les arts, un peu amateur cependant et passablement mou; Claire, sa sœur, beaucoup plus raisonnable que lui; en somme un bel ensemble de personnages principaux gravitant autour du chef. Il faut féliciter l'auteur d'avoir secoué le joug de la tradition, d'avoir planté des racines dans notre sol, notre histoire et nos problèmes nationaux. Nous avons là une lecture agréable bien que le style du roman ne soit pas toujours également soigné.

A. T., o. m. i.



\* \* \*

JÉRÔME THARAUD, de l'Académie française et JEAN THARAUD. — *Les Contes de la Vierge*. Paris, Librairie Plon; Montréal, les Éditions Variétés, 1943. In-12, V-258 pages.

Le rude et pieux moyen âge a aimé la guerre, les chansons, la courtoisie, les pèlerinages et la Sainte Vierge. Messieurs Jérôme Tharaud de l'Académie française et son frère Jean nous fournissent l'agréable occasion de parcourir d'une seule lampée, le cycle merveilleux des Contes de la Sainte Vierge, éclos dans cet âge de foi profonde. Disciples de Joseph Bédier qui a révélé au monde le moyen âge littéraire, les frères Tharaud affirment que c'est lui qui leur a donné l'idée de conter à leur tour, les pieux récits des vieux auteurs. Ils réclament le droit de raconter, à leur façon, les contes des anciens et même d'en inventer.

Ce sont là les récits que Variétés a réédités dans une toilette soignée et agréable, réédition de Plon. Dix-neuf contes de la Vierge, dont le plus grand nombre sont déjà connus: comme *Le Chevalier au barizel* avec sa contrition orgueilleuse, *Le Jongleur de Notre-Dame* qui plut à la Madone par ses tours de passe-passe, *La folle Sacristine* si bien racontée déjà par Charles Nodier... Toutes ces légendes sont anciennes et populaires, mais racontées avec le charme qu'ont su y mettre les nouveaux auteurs, elles plairont plus que jamais. En effet elles ont gardé de leur origine, un charme de vitrail ancien qui décèle la foi simple, limpide, pure et aimante de ces âmes naïves et chevaleresques. À ce charme ancien vient s'ajouter la musique d'une expression précise et poétique d'un très grand charme également. Le style non moins limpide, pur et dépouillé que celui du texte ancien, la piété et la vénération filiale à chanter la gloire de Marie, la simplicité du récit nous transportent dans le moyen âge naïf et charmant, ennemi de l'artifice, ami de la poésie véritable et du beau sous toutes ses formes.

La poésie familière et intime de ces récits empoigne son homme et le tient en éveil constant devant ce monde d'enchantement, de merveilles et de piété. Pour tout lecteur, grand ou petit, il y a là de belles heures à passer.

A. T., o. m. i.

\* \* \*

GUY DE MAUPASSANT. — *Contes*. Montréal, les Éditions Variétés, 1943. In-12, 314 pages.

Des contes choisis de Guy de Maupassant ont été publiés par les Éditions Variétés. C'est un régal pour toutes gens de tous âges. Les conceptions esthétiques de l'auteur ne sont pourtant pas de tout repos. Elles dénotent une absence totale de notion morale ou religieuse et une myopie intellectuelle frappante. Disciple et filleul de Flaubert, il reste étranger au monde du sentiment et se cantonne ainsi dans le seul monde extérieur, se classant bon naturaliste. Maupassant restreint considérablement ainsi le champ littéraire.

Cependant, grâce à son observation d'une extrême acuité et à son don de la vie, le filleul de Flaubert nous sert un plat des plus agréables, et nous a laissé des contes qui sont des modèles du genre. Objectif, précis et net, il veut une photographie, une réalité matérielle sans âme. Aussi a-t-il un style direct, franc, en ligne droite, sans perte. Ses personnages vivent et agissent devant nous, se lèvent de table, par exemple, « courant à la porte, aux fenêtres, la bouche encore pleine et la serviette à la main ». Dans une maison tout son monde agit, le père, la mère, une fillette, un moutard, un chat, les giroflées et un peuple de mouches. Ses paysans, hommes doux et bornés, très ressemblants, raisonnent froidement et discutent politique. Le vieux dit à son voisin: « Avec les rois on a la guerre au dehors; avec la république, on a la guerre au dedans. »

De Maupassant comme Flaubert est normand. Et ses paysans parlent comme les nôtres. Nous les reconnaissons sans peine pour des frères et cela nous fait plaisir. Ainsi le gendre dit de son beau-père mourant: « C'te fois, c'est fini; i n'ira pas seulement à la nuit. » La fermière reprend: « C'est d'puis midi qu'i gargotte comme ça. »

Le choix des contes qu'on nous présente a été fait judicieusement; rien à reprendre dans ce recueil qui s'adresse à tout lecteur, et qui ne peut que satisfaire ceux qui aiment les belles histoires.

A. T., o. m. i.

\* \* \*

LOUIS BOURGOIN. — *Science sans Douleur*. Montréal, La Revue moderne, 1943. In-12, 252 pages.

L'impression produite par *Science sans Douleur*, impression qui va s'accroissant au fur et à mesure de la lecture, c'est que l'A. réalise sans jamais se démentir, le titre qu'il a donné à ses causeries. Le style, simple, est toujours alerte en dépit de la difficulté, j'ajouterais de l'aridité, de certains sujets. Le vocabulaire, scientifique à ses heures, ne dérouta pas: les termes inconnus du vulgaire sont accompagnés d'une courte explication qui a le don de plaire tout en éclairant, sans pour autant faire perdre le fil du discours.

Le condiment qui permet à l'A. de nous faire absorber un peu de notions scientifiques sans trop de labeur — n'est-ce pas un signe des temps? ce qui témoigne de l'actualité de l'ouvrage, — c'est la méthode génétique qu'il emploie dans presque chacune de ses causeries: chaque découverte moderne est précédée de celles qui d'une manière ou d'une autre ont favorisé son éclosion. La quatrième dimension permet ainsi de pénétrer aisément le thème, puisqu'il va naturellement du moins complexe au plus complexe, depuis les temps obscurs de la préhistoire jusqu'à nos jours. Il fait bon souvent de laisser le laboratoire pour voir les hommes eux-mêmes aux prises avec les problèmes de la matière.

C'est déjà un côté humain de l'œuvre de M. Bourgoïn; il y en a un autre et non le moindre. L'A. a le souci constant de nous montrer la science au service de l'humanité en dépit même de chercheurs égoïstes et charlatans. Dans l'ordre des plans divins la matière est ordonnée à l'homme, et il est tout à fait intéressant de se faire redire comment telle invention coopérera finalement au soulagement des maux de l'humanité ou augmentera directement la somme de son bien-être. Le grand conflit moderne lui-même qui préoccupe l'A.: non pas tant cependant sous l'aspect des restrictions imposées par les priorités, que sous celui des graves problèmes de la santé, de l'alimentation et de la thérapeutique des hommes sous les armes.

Érudition qui s'étend à tous les problèmes scientifiques anciens et nouveaux, sens critique averti qui avoue franchement son impuissance quand les documents font défaut, humanisme sain et vigoureux qui donne à la science son orientation véritable et n'a pas peur de s'abaisser en vulgarisant des sujets prétendus inexplicables en termes « laïcs », tels sont les qualités qui recommandent le livre de M. Bourgoïn à l'attention du lecteur moyen et de tous ceux qui, comme dit un savant américain, voient autre chose dans la vie que « bread and beer, cars and cards, dollars and dances ».

À l'auteur nous tenons à offrir nos plus sincères félicitations et nos vœux sincères d'un franc succès. Ses auditeurs habituels seront heureux d'avoir entre les mains son charmant volume; ils ne seraient pas fâchés d'en posséder d'autres.

Anatole WALKER, o. m. i.

# Réflexions d'un lecteur

## SUR LA LECTURE

---

A J.-L. Puech.

*Objet de cette étude.* — Il y a bien longtemps déjà que le bon Plutarque composait son *Essai* sur la lecture des poètes. Depuis lors, on n'a cessé d'écrire sur la lecture, et je me souviens qu'il y a vingt ans, un bibliographe recensait près de dix mille ouvrages sur ce sujet. La plupart des auteurs qu'il a tentés ont traité surtout de l'art de lire ou ont donné des conseils pratiques sur la formation d'une bibliothèque. D'autres ont cherché à savoir quelles réactions la lecture produisait sur l'esprit des divers lecteurs. Leurs préoccupations étaient d'ordre pédagogique ou propagandiste. Ils ont cherché à observer ce que le lecteur moyen retenait de sa lecture et, par suite, à découvrir les procédés les plus sûrs pour frapper son esprit, l'instruire ou le convaincre.

Tous les éducateurs se sont plus ou moins interrogés sur cette question et, jadis, le *Traité des Études* de Rollin, qui fit si longtemps autorité en France, n'y a pas manqué. De nos jours, les psychologues de l'école suisse, comme Ferrière, Otlet, Javal, ou ceux de l'école russe, comme Nikitine, Roubakine ou Tikhomirow, ont particulièrement insisté sur la psychologie de la lecture et du livre, considérés comme moyens de propagande.

On a fait de vastes enquêtes sur les lectures préférées du public, sur ce qui attire ou rebute son attention, aussi bien dans la simple présentation matérielle de la chose imprimée que dans la façon d'exposer les faits ou les idées qu'elle a mission de diffuser. Que faut-il dire au lecteur? Que faut-il mettre en valeur, pour obtenir, sur son esprit, l'effet que l'on désire? On étudie le pouvoir évocateur et incitateur des mots, des formules, afin de provoquer chez la moyenne et dans la masse des lecteurs les réac-

tions qu'on souhaite. Qu'il s'agisse de lui faire adopter un savon à barbe ou de l'amener à donner son vote à un programme politique, cette psychologie du lecteur se montre indispensable.

Le but de la présente étude est tout différent. Ayant été grand lecteur depuis l'enfance, ayant aimé faire lire autour de moi et parler des livres lus, je voudrais, comme un voyageur raconte ses impressions de route, recueillir ici quelques-unes de mes réflexions sur la lecture elle-même. Je me demanderai pourquoi on lit et comment on lit: quelles sont les diverses espèces de lecteurs et les diverses catégories de lectures. Je ne donnerai pas, si ce n'est incidemment, de conseils sur l'art de lire, mais je chercherai à faire voir comment joue l'attention ou l'inattention pendant la lecture.

Il n'entre pas dans mon propos de dire sur quelle touche du clavier mental il convient de frapper pour faire résonner dans l'esprit du lecteur tel ou tel son. Mais je signalerai comment la pensée de l'auteur pénètre dans le cerveau de celui qui le lit, comment elle s'y mélange aussitôt avec mille impressions antagonistes ou coadjutrices.

Ce n'est pas un traité que je compose, mais de simples observations que je verse aux débats sur le problème psychologique de la lecture. J'aurais du plaisir à y mêler des souvenirs personnels, car un beau livre est aussi fécond en émotions qu'un événement de la vie réelle; une journée passée dans une bibliothèque peut marquer autant dans l'existence qu'un voyage dans quelque région pittoresque et la passion de la lecture peut fournir, autant que toute autre, matière à lyrisme ou à confidence. Pourtant, je résisterai de mon mieux à cette tendance et je m'efforcerai de présenter très objectivement ces réflexions d'un lecteur sur la lecture.

\* \* \*

*Comment la lecture est absorbée par l'esprit.* — Quand on aime lire, faire lire autour de soi et parler lectures avec tous ceux que l'on rencontre, il est possible de poursuivre deux enquêtes, bien différentes, sur les milieux où l'on vit. On peut, tout d'abord, en connaissant les lectures favorites d'un public donné, en observant de quelle façon il réagit à certains livres, se faire une idée plus ou moins nette des tendances intellectuelles et morales qui l'animent. Pourtant, il ne faudrait pas tenir pour infaillible le *test* « dis-moi ce que tu lis, je te dirai qui tu es ». On serait

déjà plus sûr d'approcher la vérité en posant la question « dis-moi quels sont tes auteurs préférés », car il y a des liseurs très éclectiques, et il arrive, précisément, que la variété des lectures opère des compensations entre les influences respectives qu'elles exercent.

Mais le test des lectures préférées n'est pas infaillible, lui non plus. C'est que certains esprits aiment à lire les ouvrages dans lesquels ils se retrouvent, où ils puisent la confirmation de leurs propres tendances; ceux-là cherchent dans leurs lectures des règles de vie et on peut les juger d'après elles. Mais, d'autres lisent pour trouver des contrastes à leurs propres sentiments, pour s'évader d'eux-mêmes ou de leur milieu habituel; le sédentaire lira des récits de voyage, la femme du peuple des romans aristocratiques, tandis que le velléitaire se plongera dans la biographie des héros et des maîtres d'énergie. Ici, l'enquête sur les livres préférés n'éclairera pas sur le caractère ou les sentiments du lecteur, sauf à faire la correction nécessaire.

À côté de ce que je serais tenté d'appeler cette « bibliomancie », il existe un autre genre d'enquête par la conversation sur les lectures. On peut aussi, en effet, et cela équivaut à une véritable expérimentation psychologique, s'informer de la manière dont les lecteurs lisent: à quel travail leur esprit se livre-t-il pendant la lecture? Se bornent-ils à absorber la pensée de l'auteur ou discutent-ils mentalement avec lui, au fur et à mesure qu'ils tournent les pages? Dans quel dessein lisent-ils et dans quelles dispositions d'esprit? La lecture s'efface-t-elle de leur moi, aussitôt achevée ou, au contraire, s'y prolonge-t-elle au point d'y incorporer parfois des manières nouvelles de sentir ou de juger?

C'est cette seconde enquête que je n'ai cessé de poursuivre sur moi-même et que j'ai faite, à l'occasion, sur d'autres, sans esprit de système et simplement parce que, bien souvent, les échanges d'impression sur les livres qu'on a lus amènent ou suscitent des confidences de cette sorte. Elles aident à se mieux comprendre soi-même et à saisir les secrets de cette formation de l'âme par le dedans que nous donne la lecture.

\* \* \*

*Les diverses variétés de lecteurs.* — Qu'il y ait de nombreuses catégories de lecteurs, et très diverses, c'est ce qui n'exige pas de longues démonstrations. Entre les lecteurs hâtifs des journaux qui emplissent, le

matin et le soir, les trains de banlieue et le *subway*, et ceux qui étudient, dans le silence de leur cabinet de travail ou dans le calme de la *Public Library*, il y a bien des types intermédiaires.

La lecture n'a pas toujours le même but, ne relève pas toujours du même besoin, et le système de classification décimale suffirait à prouver que l'objet de la lecture varie à l'infini. Mais le même livre fût-il lu par des millions de lecteurs que cela n'arriverait pas à unifier leurs esprits, ni à faire que, pour chacun d'eux, la lecture fût une opération identique. Car on lit avec son tempérament, avec le poids des connaissances acquises ou le vide de celles qu'on a négligé d'acquérir; on lit sous l'influence de ses dispositions du moment, de l'ambiance matérielle et morale où l'on est plongé.

Quelle différence n'y a-t-il pas entre la lecture méditée et la lecture désœuvrée, entre celle qu'on fait la plume en main pour se documenter ou pour argumenter et la lecture nonchalante, coupée de rêveries ou interrompue par la contemplation du paysage ou les menus incidents de la vie domestique? Le lecteur combatif lit autrement que le lecteur crédule ou passif. L'un demeure indifférent ou ne sait pas résister à l'exposé de l'auteur; l'autre, dont la sensibilité reste en éveil, souffre des imperfections du livre, mais n'en laisse échapper aucune des beautés. La lecture est plus calme, plus unie, mais plus superficielle aussi, moins nourrissante chez le premier que chez l'autre.

Le poète Coleridge, dans une boutade bien connue, divisait les lecteurs en quatre catégories: les « éponges », qui lisent passivement et rendent ce qu'ils ont absorbé dans le même état, quoique un peu gâté; les « sabliers », qui ne retiennent rien et qui lisent comme on fume; les « filtres », qui ne gardent que la lie de l'ouvrage et enfin, les « diamants », qui en reçoivent toute la lumière et qui la renvoient en éclats vifs et colorés.

A vrai dire, la classification des lecteurs, suivant les données de la psychologie, exigerait des cadres bien autrement complexes. On imagine aisément l'imposant traité qu'un pédant pourrait tirer de cette idée et dans quel dédale de divisions et de subdivisions il nous entraînerait, à grand renfort de mots techniques, pour nous exposer ce qu'il suffit d'indiquer! Plus me plaisent les sabliers et les diamants du poète anglais.

\* \* \*

*La lecture des romans et le sentiment de la personnalité.* — Un même lecteur peut appartenir à diverses catégories, selon l'âge ou le moment auquel on l'observe et selon l'objet de sa lecture, à une même période de sa vie. On n'est pas le même quand on lit un roman que lorsqu'on butine dans un volume de vers, dans la lecture d'un traité philosophique ou dans la consultation d'un ouvrage documentaire.

Le roman, pris comme type de l'ouvrage de fiction, est celui qui retient le plus solidement l'attention du lecteur et qui exerce sur lui l'influence immédiate la plus prononcée. Les enfants, lecteurs impressionnables, vivent, plus ou moins longtemps après la lecture, la vie des personnages qui ont frappé leur imagination. On les voit jouer aux sauvages après avoir lu Fenimore Cooper, aux chasseurs d'ours, de lions et de panthères, après la lecture de Mayne Reid, de Gérard ou de Bombonnel. Les récits de guerre, les romans policiers, les histoires de fantômes fournissent des thèmes nombreux aux passe-temps des enfants dans leurs récréations.

Mais les grandes personnes n'échappent pas non plus à ces suggestions de lecture. Théophile Gautier, jeune encore il est vrai, écrivait, nous dit son historien Spoelberch de Lovenjoul: « Après un volume d'Hoffmann, je suis comme si j'avais bu dix bouteilles de champagne. Il me faut du temps pour cuver ma lecture et parvenir à reprendre ma vie de tous les jours. » Bien souvent, de telles influences ne durent que pendant le temps qu'on a le livre sous les yeux et s'évanouissent dès qu'on l'a fermé, pour se muer en simples impressions littéraires.

A la lecture d'un roman, certains croient se retrouver dans tel personnage — généralement sympathique — du récit: le lecteur est alors placé dans une sorte d'« état second » de la personnalité; il vit réellement une autre vie que la sienne, s'il va jusqu'à s'identifier avec le héros du livre. Il éprouve un sentiment plus profond de sa propre existence, sans abandon de sa personnalité réelle, s'il ne fait que trouver, dans la vie de son héros, l'explication ou la confirmation de ses propres sentiments.

Si l'auteur a su donner la couleur et le relief à son personnage, la vraisemblance à son récit, il parvient à révéler au lecteur les secrets de son âme et je prends ici le mot « révéler » dans son sens chimique en pensant

à ce liquide où l'on plonge les pellicules photographiques pour y faire apparaître l'image des objets que la lumière y a formée. La fiction agit sur l'esprit du lecteur, qui se laisse aller à son charme et à son influence. Ses sentiments en sont avivés et portés au degré d'intensité de ceux que le romancier prête à ses personnages. On croit les avoir éprouvés, on se sent prêt à y céder, on est persuadé qu'on réagira comme le héros du livre si on est placé dans la même situation que lui. C'est une illusion analogue à celle que ressent un profane lorsque, lisant un ouvrage de médecine, il croit découvrir en lui les symptômes de la maladie dont on lui fait la description.

C'est en raison de cette influence exercée par la lecture qu'on a pu dire qu'il y a de mauvais livres. Et certes, tels ouvrages décourageants peuvent déterminer une attitude persistante de mélancolie chez le lecteur sensible. Tels autres, poussant à la haine, à la violence, au mépris du droit, suscitent des passions sans contrôle. Mais, à vrai dire, si on met à part des ouvrages spécialement écrits pour la propagation du vice ou pour la propagande de doctrines anti-sociales (tels qu'un *Mein Kampf*, qui a fanatisé et conduit à la folie furieuse tout un peuple), il y a peu de mauvais livres. Mais il y a de mauvais lecteurs et de mauvaises méthodes de lecture.

\* \* \*

*Le lecteur impressionnable. Comment le protéger.* — Le mauvais lecteur est l'esprit faible, exagérément réceptif et influençable, qui accepte sans contrôle ce que l'auteur lui verse. C'est celui qui se méprend sur les intentions de l'auteur et qui distingue mal le réel de la fiction, de l'exagération lyrique, faute de jugement. C'est aussi celui qui néglige de contrôler la vraisemblance de ce qu'il a lu, en le confrontant à la réalité ou qui ne prend pas la peine de neutraliser une lecture par une autre.

La mauvaise méthode de lecture est celle qui consiste à laisser l'esprit passif devant le livre et à ne faire aucun effort sérieux pour le saisir dans sa relativité et pour le replacer dans la réalité vraie. Quel que soit le soin mis par un romancier à se rapprocher de la nature, c'est-à-dire à faire des personnages complexes (et même, s'il le faut, en contradiction avec eux-mêmes), il est toujours obligé de simplifier, de styliser les caractères et, partant, de les exagérer.



Le romancier crée des types, donc des personnages faux, car, dans la vie, on n'en rencontre pas et les caractères sont toujours à facettes et à nuances. Il faudrait, après qu'on s'est laissé aller au charme ou à l'émotion d'une lecture, savoir reprendre son sang-froid et faire un retour sur l'expérience qu'on a de la vie. Il faudrait, après avoir cédé au sortilège du romancier, analyser l'impression reçue, critiquer les procédés qui l'ont communiquée et, au besoin, railler légèrement les invraisemblances ou les exagérations inévitables que contient l'ouvrage. Mais, certains lecteurs ont besoin qu'on les aide dans ce travail, les enfants, notamment. Un père ou un éducateur qui suivrait avec soin les lectures de son enfant ou de son élève, devrait toujours parler avec lui du livre qu'il vient de lire, en parler librement, comme font deux lecteurs qui se communiquent leurs impressions. Il pourrait alors amener le jeune esprit à voir lui-même ce qu'il y a d'excessif, d'inexact, dans le livre, à le comparer au réel et à comprendre comment la recherche de l'effet artistique entraîne à déformer un peu le vrai ou, tout au moins, à y ajouter ou à en retrancher. Il opposerait aux descriptions, suggestions et arguments de l'auteur, les observations et les réflexions tirées de l'expérience et montrerait l'impossibilité pratique de vivre comme les personnages du roman qui a pu troubler et ravir l'esprit de l'enfant.

Il n'y a pas un personnage de roman qui résisterait à pareil traitement. Cela ne détruirait pas l'admiration que doit inspirer une œuvre bien faite et n'affaiblirait pas non plus les souvenirs qu'elle doit laisser ni les enseignements qu'elle peut donner. Il resterait alors, de la lecture du roman, le stimulant qu'elle aurait fourni à l'observation de soi-même, qui conduit, selon Socrate, à la connaissance suprême. Le roman, par la réflexion qu'il nous aide à faire sur notre caractère et sur celui des autres, nous rend attentifs à bien des aspects de la vie qu'on aurait pu ne pas soupçonner.

En tout cas, il est peu de lectures qui saisissent plus facilement l'âme tout entière du lecteur et qui lui laissent moins de liberté pour se ressaisir et protéger sa personnalité contre une séduction étrangère.

*Vitalité des héros de romans.* — Le meilleur roman n'est pas, forcément, celui qu'on a lu avec le plus d'avidité, mais celui qui laisse des prolongements dans l'esprit. C'est celui dont on voudrait ne pas voir la

fin, dont les personnages sont si bien devenus nos intimes qu'on désirerait le voir continuer au delà de sa dernière page.

Ce qui fait la faiblesse des romans policiers, si goûtés pourtant, c'est précisément qu'on brûle d'en connaître la dénouement. Une fois arrivé là, tout est consommé; ni le récit, ni les personnages, ne vivent plus dans notre esprit, ils demeurent limités aux situations qui nous ont été proposées comme des mystères, puis éclaircies. Ce roman fait l'effet que produit bien souvent, dans une conversation, le récit d'une anecdote. Rien ne peut la refroidir ou la diminuer davantage, à moins qu'un des causeurs ne trouve moyen de rattacher l'anecdote à une question d'ordre général, qui remet les esprits en mouvement.

De même, le roman purement anecdotique, dont le roman policier est le type, nous laisse à la fois satisfaits et désabusés. Satisfaits, parce que l'énigme est résolue, désabusés, parce que nous n'avons rien à en tirer.

Le bon roman est celui qui crée des personnages si vivants que l'auteur semble n'avoir pas épuisé tout ce qu'il aurait pu nous dire à leur sujet. Le lecteur reste sur son appétit et peut, s'il a quelque imagination, prolonger la vie de ces personnages fictifs, leur prêter des aventures nouvelles, se demander comment ils réagiraient devant telle situation donnée et, en un mot, les considérer un peu comme des êtres vivants. Après tout, ne savons-nous pas plus de choses sur la vie et les sentiments de tel personnage de roman que sur beaucoup de nos contemporains, et tels héros de Balzac, de Stendhal ou d'Anatole France, ne nous sont-ils pas plus familiers que beaucoup de gens parmi lesquels nous vivons et n'ont-ils pas, dans notre esprit, une réalité plus certaine que bien des êtres de chair?

C'est là ce qui explique que les lecteurs impressionnables puissent prendre pour guide les fictions romanesques plus que les expériences de la vie réelle.

\* \* \*

*Comment il faut lire les poètes.* — La lecture des poètes ne produit pas d'effets aussi puissants, parce que, par définition, la poésie s'oppose au réel. Le lecteur sait que le poète va le transporter dans un monde illusoire, alors que le romancier s'applique à donner l'impression qu'il respecte toutes les exigences de la vie et de la vérité. Il est donc prévenu que tout ce qu'on lui montre est idéalisé. Aussi, la lecture des poètes, si elle

produit, au sens propre du mot, un ravissement plus complet que toute autre, agit-elle sur l'esprit d'une façon moins contagieuse et moins durable que celle des romans.

Pourtant, grâce à son privilège d'être plus aisément retenue, la poésie peut laisser, sur certains esprits, une empreinte puissante. Un beau vers, une belle strophe, pour toujours incorporée à notre mémoire, peut contenir une maxime de vie, un de ces « mots profonds » dont « tout homme est le disciple » (Victor Hugo), un de ces baumes sentimentaux qui calment ou transfigurent les émotions. Cependant, par la franchise avec laquelle elle se présente comme une fiction — à la fois par la langue, la forme, le rythme, autant que par le fond, — la poésie est moins susceptible que le roman d'influencer la sensibilité et le comportement d'un adolescent. Tout au plus le poussera-t-elle à faire lui-même des vers — ce qui l'aidera, plus tard, à mieux écrire en prose.

La poésie est faite pour être lue intimement, souvent à mi-voix, comme une sorte d'incantation et je la préfère, lue ainsi, à la récitation publique, toujours fautive par quelque côté et qui met, fâcheusement, entre le poète et son admirateur, l'indiscrete présence d'un tiers. Elle est faite aussi pour être retenue et pour qu'on se la récite à soi-même, aux heures de repos, d'insomnie ou de lassitude, dans la contemplation d'un beau paysage, pour accompagner une marche en pleine nature, pour échapper à l'ennui extérieur ou à l'inoccupation de l'esprit, pour éloigner une tristesse ou pour donner à son âme une exaltation ou un enchantement passager. On n'en finirait pas d'énumérer les circonstances où la poésie nous secourt et où les vers qu'on a pu retenir s'empressent d'eux-mêmes pour accomplir leur œuvre réconfortante.

Je ne suis pas loin de croire que, de toutes les études qu'on puisse faire dans sa jeunesse, celle des poètes soit la plus profondément utile à la formation intérieure et la meilleure ressource qu'on puisse accumuler en soi pour traverser l'existence.

Faut-il lire un volume de vers d'une manière discontinue et comme capricieuse, en l'ouvrant au hasard, le prenant et le reprenant, ou bien au contraire, doit-on le lire d'affilée? Pour un ouvrage de philosophie ou d'histoire, où les raisonnements, les faits s'enchaînent avec rigueur, la lecture continue est préférable et facilite l'assimilation du sujet. Pour un

roman, la question est indifférente: on peut l'absorber d'une seule traite où à intervalles espacés. S'il est bon, on n'en oubliera pas les péripéties d'un jour à l'autre et on sera vite replongé dans l'atmosphère qu'il a voulu créer.

Quant aux poètes, il semble que la lecture à petites doses soit préférable, afin que la sensibilité ne se fatigue ni ne s'émousse et pour éviter quelque monotonie. Il m'est arrivé, pourtant, assez souvent, de lire d'un bout à l'autre et sans pause, tout un volume de vers et d'en retirer une impression très forte. Je comparerais volontiers cette sorte de lecture à la visite, en un jour, d'un musée spécialisé, comme celui de David, à Angers ou de Rodin, à Paris. On est alors comme plongé dans l'univers de l'artiste; toutes ses créations vivent à la fois sous vos yeux; l'ampleur de l'œuvre vous domine et sa signification vous apparaît beaucoup mieux que par la contemplation répétée, mais fragmentaire, de quelques-uns de ses éléments.

Un recueil de vers comme les *Châtiments* ou comme les *Fleurs du Mal*, sont de ceux qu'on peut lire avec fruit de cette manière. Cela importe peu, d'ailleurs, car l'amateur de poésie offre ce trait particulier qu'il ne se borne pas à lire: il relit et, dans ses lectures répétées, il peut alors vagabonder à sa fantaisie dans les œuvres favorites, reprenant dix fois la page préférée, prélevant quelques poèmes et refermant le volume après y avoir puisé juste la dose d'enchantement qu'il venait y chercher.

\* \* \*

*La lecture et la concentration de l'attention.* — Marcel Proust a raconté, en une étude recueillie dans ses *Pastiches et Mélanges*, le puissant effet que produisait sur lui, dans sa jeunesse, la lecture des romans. On sait aussi combien des œuvres comme la *Nouvelle Héloïse* ou les feuilletons de Dickens pouvaient exercer d'attraction sur la foule de leurs lecteurs. Certaines époques, comme celle du romantisme, nous ont laissé d'innombrables témoignages de la ferveur avec laquelle étaient lues des œuvres comme les *Méditations*, les *Orientales*, les *Iambes*. Mais ce privilège d'électriser les esprits n'est pas réservé aux seules fictions. Des ouvrages de pensée pure ont produit le même entraînement. On sait comment des pamphlets, des traités de doctrine sociale ont su s'imposer avec un ir-

résistible ascendant à ceux qui les lisaient et il me suffira de citer le *Common Sense* de Tom Payne, en Amérique et les *Paroles d'un Croyant* de La Mennais, dans la France de 1830.

Les ouvrages de philosophie me paraissent plus aptes que tous les autres — après les romans — à s'emparer de l'esprit, à le soustraire à toute préoccupation extérieure et à l'entraîner à la suite de l'auteur dans le monde que créent ses idées. Il me souvient ainsi d'avoir lu tout d'une traite et pendant toute une journée les *Méditations* de Descartes. A mesure que ma lecture avançait, je sentais l'univers cartésien s'organiser dans mon esprit, avec sa cohésion sans fissure, sa logique merveilleuse. Je n'ai jamais retrouvé au même degré ce sentiment de plénitude intellectuelle, de triomphe sur les problèmes métaphysiques — et je me suis bien gardé de rouvrir une seconde fois le magique traité du philosophe qui m'avait, dans la vingtième année, procuré pareille ivresse d'esprit. Aujourd'hui, je serais bien incapable de résumer exactement l'argumentation de Descartes, mais la lecture des *Méditations* a laissé en moi l'un de mes plus profonds souvenirs affectifs.

Dans l'exemple personnel que je viens de relater, l'attention est portée à son comble, mais elle paralyse toutes les autres facultés, non pas seulement, comme le fait la pensée en général, celles de parler et d'agir, mais même celle de discuter. Saisir la pensée du philosophe, la retenir, organiser progressivement et construire dans son esprit l'image du monde tel qu'il l'a conçu, voilà tout le travail que l'attention, poussée à son maximum d'intensité, permet à l'esprit d'accomplir. Il élimine alors tous les souvenirs de lectures antérieures qui pourraient lui apporter de quoi comparer, compléter ou réfuter le texte qu'il a sous les yeux. Il n'est alors qu'un organe d'absorption et de recomposition et ce travail l'occupe tout entier.

Mais l'attention est rarement portée à ce degré et, si paradoxal que cela puisse paraître, la lecture attentive est plutôt rare et c'est l'inattention, ou, si on préfère, la dispersion de l'activité intellectuelle qui caractérise la plupart de nos lectures. Cette dispersion est, le plus souvent, le fait du livre même qu'on lit et de tous les souvenirs, jugements, impressions et modifications qu'il suscite en nous. On pourrait dire que, plus

un livre nous intéresse, plus notre attention est interrompue ou dérivée quand nous le lisons.

Il est vrai que la lecture d'un livre ennuyeux, si nous avons le tort de ne pas l'abandonner, n'est qu'une lecture visuelle, qui laisse l'esprit vagabonder ailleurs. Mais je veux m'arrêter plus longuement sur cette question fondamentale de la psychologie de la lecture, celle de l'attention et, par conséquent, de l'inattention.

\* \* \*

*Les variations de l'attention et leur influence sur l'efficacité du livre.*

— Je paraissait émettre un paradoxe en écrivant que l'inattention serait, à tout prendre, l'état habituel du lecteur. Pourtant, le psychologue français qui a le mieux étudié l'attention, Ribot, nous enseigne qu'elle « est un état exceptionnel, anormal, qui ne peut durer longtemps, parce qu'il est en contradiction fondamentale avec la condition de la vie psychique; le changement ». Si elle se prolonge outre mesure, il y a fatigue, obnubilation, vertige intellectuel. La condition normale, c'est la pluralité d'états de conscience. Il peut arriver que l'attention, spontanément éveillée par un fait extérieur, persiste avec énergie, mais l'attention volontaire, celle dont relève la lecture, est toujours moins complète. Elle a ses intermittences et ne prend jamais la personnalité ni tout entière ni pour un temps très long.

Ce n'est d'ailleurs pas le même genre d'attention que nous apportons à tous les livres. Il y a, pour ainsi dire, une attention affective ou émotive, qui s'attache aux sentiments exprimés par le livre ou éveillés par les actions qu'il décrit. Il existe, d'autre part, une attention intellectuelle, qui recherche la signification du texte et qui prépare l'assimilation et le classement des idées dans l'esprit.

Cette division des fonctions se retrouve aussi dans les autres facultés mentales que la lecture met en jeu. Dans la mesure où nous pensons tout en lisant, nous nous livrons sans cesse à des opérations de liaison entre les diverses parties de l'exposé ou du récit que nous lisons. Or, s'il s'agit d'un ouvrage philosophique, par exemple, nous sommes obligés de faire un effort de mémoire, d'exercer notre faculté de comparaison et de coordination, afin de ne pas perdre de vue l'ensemble et l'enchaînement

du système qui se construit d'une page à l'autre. Au contraire, dans la lecture d'un roman, cet effort nous est épargné. Les traits de caractères, les situations, les péripéties de l'intrigue qui font la trame même du roman, s'ordonnent sans exiger du lecteur aucun effort sensible; la mémoire, ici, agit d'une façon toute spontanée.

Mais, suivant la nature ou le degré d'attention que nous accordons à un livre, quel qu'il soit, l'idée que nous nous en formerons variera. Notre jugement sur l'œuvre ou sur l'auteur dépend étroitement de la manière dont nous aurons lu et c'est la diversité de la capacité d'attention chez les lecteurs qui explique, en grande partie, leurs divergences de vues sur un même livre. La lecture superficielle le fera voir sous son aspect traditionnel, alors qu'en le lisant avec plus de soin, même sans idée préconçue d'y trouver du nouveau, nous nous écarterons de la convention reçue à son sujet. On pourrait écrire, par exemple, toute une étude sur les divers visages de Racine, longtemps considéré comme un poète tendre et que des interprétations modernes nous ont, tout au contraire, représenté comme dur et tourmenté et, en tout cas, plus complexe qu'il n'avait semblé. On pourrait faire de même à propos de Jean-Jacques Rousseau et de ses sentiments sur la liberté et l'autorité.

Les changements de l'attention expliquent, en partie, les différences d'impressions que nous donnent, à plusieurs années d'intervalle, les lectures répétées d'un même ouvrage. Dans les secondes lectures, notre attention, plus avertie, ou simplement plus soutenue, nous fait apercevoir ce que nous avions négligé tout d'abord. Mais, parfois, elles ne font que nous ramener à notre impression initiale dans sa fraîcheur. Le temps avait, peu à peu, déformé le souvenir de la première lecture et nous revenons à l'image originaire que nous avions laissé s'altérer. On avait cru, par exemple, se déprendre d'un auteur et, en le relisant, on s'aperçoit qu'on lui est resté fidèle.

\* \* \*

*L'attention « sélective ».* — Notre attention ne se maintient pas au même degré d'intensité d'un bout à l'autre de la lecture d'un même ouvrage. Et, comme les phases de cette intensité diffèrent d'une personne à l'autre pour un même livre, il s'ensuit que ce ne sont pas les mêmes pas-

sages qui frappent également tous les lecteurs et cela encore explique leurs divergences d'appréciation. Certains ouvrages, tels les romans policiers, tiennent jusqu'à la fin l'attention du lecteur au même niveau. Mais ce sont des livres lus très rapidement et dont le souvenir s'obnubile aussi vite que celui d'un livre lu avec une attention à éclipses ou à fluctuations. Si on ne relit pas, si on ne discipline pas son attention, si on n'a pas la sagesse de fermer le livre quand on sent son esprit s'en évader, alors on a mal lu et la lecture est sans grand profit.

Un bon moyen de soutenir l'attention, c'est de lire la plume à la main. Mais le procédé n'est pas sans danger; il peut conduire à lire trop lentement pour avoir une bonne vue panoramique d'un ouvrage. Il risque de détourner l'attention sur la rédaction des notes prises en cours de route. Pour éviter cet écueil, on peut s'astreindre à lire un chapitre entier de l'ouvrage, en marquant les phrases caractéristiques qu'on désire copier, puis, cette lecture faite, c'est alors seulement qu'on prend la plume pour la résumer. Quand on arrive à la copie des phrases à extraire du livre, on vérifie souvent que beaucoup d'entre elles, jugées caractéristiques, de prime abord, se décolorent ou paraissent diffuses quand on les retrouve.

L'attention dans la lecture est quelquefois « sélective » par système. Cela se produit pour les ouvrages où l'on recherche une documentation. Là, il n'est pas nécessaire de tout lire, mais c'est à condition de ne rien laisser passer de ce qui peut être utile à la fin qu'on se propose. Augustin Thierry, dans la *Préface de ses Dix ans d'études historiques*, raconte comment il travaillait à sa *Conquête de l'Angleterre* et apporte, sur le point que je signale ici, un témoignage curieux :

« À force de dévorer de longues pages *in-folio* pour en extraire une phrase et quelquefois un mot entre mille, mes yeux acquirent une faculté qui m'étonna et dont il m'est impossible de me rendre compte, celle de lire, en quelque sorte, par intuition et de rencontrer presque immédiatement le passage qui devait m'intéresser. La force vitale semblait se porter vers un seul point. » Ce n'étaient pas les yeux seuls de l'historien — ces yeux dont, plus tard, il devait perdre l'usage, — qui avaient le mérite de cette lecture sélective, mais aussi son attention. Celle-ci, orientée vers une recherche déterminée, ne s'arrêtait que sur les mots qui lui faisaient espérer ou pressentir une trouvaille utile. Tout en laissant, par conséquent, échapper la plus grande partie du contenu de l'ouvrage, elle res-



tait pourtant à un degré élevé et soutenu d'intensité et extrayait, d'un livre peut-être embrouillé, un autre livre, dont les linéaments n'apparaissaient qu'à elle seule.

J'ai eu l'occasion de vérifier la justesse de l'observation d'Augustin Thierry et de constater que sa méthode ne lui était pas particulière, en interrogeant des travailleurs voués aux recherches documentaires. Moi-même, je n'ai cessé d'en faire l'expérience, notamment lorsque je préparais, il y a déjà longtemps, une thèse sur les *Cahiers de 1789 et les classes ouvrières*. J'avais entrepris, comme il le fallait, de lire tous les Cahiers publiés dans les gros volumes des *Archives parlementaires* et de la *Collection des documents pour servir à l'histoire de la Révolution*. Cela faisait une centaine de recueils, sans parler, bien entendu, des innombrables ouvrages, plaquettes, bulletins de sociétés provinciales où d'autres cahiers avaient été mis au jour. Or, au bout de très peu de temps, j'arrivais à ne lire, dans ces documents où les questions les plus variées sont abordées, que juste ce qui m'était utile. Les passages intéressants venaient comme d'eux-mêmes se poser sous mes yeux, les retenir par un mot, un membre de phrase. Mon attention jouait comme un aimant qu'on aurait plongé dans un amas de poussières d'origines diverses et qui n'attire à lui que la limaille de fer.

\* \* \*

*Les ennemis de l'attention dans la lecture: causes externes.* — Un pareil cas relève d'une sorte d'hypertrophie temporaire de l'attention, elle élimine pour se concentrer. Mais, le plus souvent, c'est d'une atrophie de l'attention que souffre le lecteur. Tantôt il ne lit pas tous les mots ou toutes les phrases de la page, il lit « en diagonale », comme le disait un géomètre de mes amis; tantôt son œil parcourt bien chaque ligne du texte, mais l'esprit ne fait pas effort pour en comprendre les passages difficiles et ceux-ci ne laissent en lui aucune empreinte durable. Ainsi faisons-nous souvent, en présence des idées ou des doctrines: nous ne retenons que celles qui correspondent à des dispositions déjà existantes en nous et qui s'y ajoutent par une sorte d'attraction, alors que les autres se trouvent repoussées du champ magnétique de l'attention.

Les ennemis de l'attention sont d'ordres très variés. Ils peuvent venir de l'extérieur, mais, le plus souvent, ils viennent du lecteur et consis-

tent dans des causes physiques ou mentales. Parfois, ils surgissent du livre lui-même. Les causes extérieures qui peuvent perturber l'attention sont, naturellement, multiples, mais les principales sont l'inconfort (comme l'excès de froid ou de chaleur), les variations ou l'insuffisance de l'éclairage et surtout le bruit, sous forme de cris ou de sons inattendus et celui des conversations trop rapprochées du lecteur. L'enfant est plus sensible aux distractions du dehors, tandis que certains lecteurs, entraînés à s'isoler du monde extérieur, en souffrent à peine. Mais ces dérangements étrangers, s'ils ne font pas interrompre la lecture, sont de nature à l'altérer gravement, parce qu'ils divisent l'attention ou parce qu'ils entraînent le lecteur, malgré lui, à suivre un ordre d'idées provoqué par le fait externe et dont la formation dans l'esprit affaiblit l'action que peut y produire le livre.

Nous savons tous que nos dispositions physiques influent sur notre attention. Lire quand on souffre d'un mal aigu est chose presque impossible, mais il suffit de n'être pas en bonnes conditions de santé pour que la lecture en soit gâtée. On a remarqué, par exemple, que l'exercice de l'attention modifie le rythme de la respiration, qui devient plus profonde et plus lente. Or, il est incontestable qu'un simple rhume de cerveau et à plus forte raison, la présence de végétations dans le nez ou la gorge — qui obligent à faire, pour respirer, un effort conscient, l'automatisme n'y suffisant pas, — diminuent considérablement l'attention et en affectent la régularité.

Mais ces causes perturbatrices sont secondaires, à côté de celles qui proviennent de l'esprit du lecteur lui-même, de ses passions, de ses rêveries, de ses réflexions et constructions personnelles.

\* \* \*

*Les ennemis de l'attention: causes internes.* — Si l'on est empêché de bien lire, c'est, le plus souvent, parce qu'on mêle trop de soi-même à la lecture. Beaucoup de lecteurs m'ont dit que, en lisant le livre d'un auteur personnellement connu d'eux, ils ne pouvaient se défendre d'entendre sa voix leur faire la lecture. Selon que l'auteur leur était sympathique ou non, cette illusion les aidait ou les gênait et leurs réactions aux idées du livre s'en ressentaient.

Alors même qu'on ne connaît pas personnellement l'auteur du livre qu'on lit, il se peut qu'un facteur personnel intervienne dans la lecture. Cela arrive, par exemple, quand on prend connaissance d'un ouvrage nouveau dans la spécialité à laquelle on s'est voué. On peut y rechercher et prendre plaisir à y recueillir, si on est tant soit peu « Trissotin », des détails à critiquer et à réfuter. Il arrive aussi d'y trouver des idées auxquelles on a soi-même pensé et qu'on n'a pas eu la hardiesse de publier ou qu'on a eu la paresse d'écrire. Il y a alors un retour sur soi-même, fait de regret, de mécontentement et la lecture s'accompagne d'un contre-point affectif qui la gêne. On peut aussi puiser, dans le livre d'un confrère, un stimulant au travail, un enrichissement de l'esprit, ce qui trouble aussi l'attention, mais avec une promesse de résultats intellectuels qui compenseront cet inconvénient passager et, d'ailleurs, remédiable par une seconde lecture.

La même chose se produit si, lisant un ouvrage nouveau, on y reconnaît, bien exprimées, les idées qu'on aime à propager. Le plaisir de lire une œuvre de combat qui flatte nos propres tendances nuit à sa bonne et objective compréhension. On en jouit, certes, et on en profite même : mais en mêlant trop ses propres passions à sa lecture, en l'entourant de trop de considérations extérieures, on la rend imparfaite.

Il ne faudrait avoir ni préjugé favorable, ni prévention hostile quand on ouvre un livre, encore que le désir ou l'espoir d'y rencontrer du bon prépare mieux l'esprit à comprendre l'auteur que l'hostilité préconçue. On aide alors l'auteur à se faire comprendre, mais peut-être en ajoutant aussi à la valeur vraie de son livre. Dans le cas contraire, on rétrécit son esprit, on risque l'injustice et, pis encore, l'aveuglement, et il n'est pas sûr que la surprise de rencontrer de bonnes pages les fera mieux goûter que si on les avait pressenties.

Le mieux, donc, est d'être neutre, de laisser l'auteur courir sa chance de vous émouvoir et de vous convaincre. Mais une telle neutralité ne doit pas aller jusqu'à la froideur. Elle doit laisser libre et en bon état tout le clavier spirituel, de manière que chaque contact avec le livre puisse faire jaillir la note sensible en vue d'un accord ou d'une discordance.

Le bon lecteur doit donc apprendre à se purifier à la manière stoïcienne. Plus il lira, mieux il y parviendra. De même que le meilleur mo-

yen de corriger l'influence excessive de certaines lectures est d'en faire d'autres qui les neutralisent, de même la pratique suivie des lectures abondantes nous met dans l'état d'esprit qui permet le mieux d'en profiter. La curiosité doit être toujours éveillée. Il faut lire avec bonne foi sans abolir son sens critique, mais en souhaitant toujours d'être séduit par l'auteur et d'enrichir son esprit ou sa sensibilité à son commerce.

\* \* \*

*L'attention et le contre-point du lecteur.* — Malheureusement, comme je le dirai tout à l'heure, il y a parfois dans le livre lui-même des éléments qui s'opposent à une bonne lecture, c'est-à-dire à une lecture attentive. Mais je n'en ai pas fini avec les ennemis de l'attention cachés et agissant dans l'esprit du lecteur. Ils sont quelquefois inattendus et proviennent de l'attention elle-même. Le lecteur attentif suit de très près les idées de l'auteur et s'y intéresse. Il les confronte sans cesse entre elles, d'abord pour en constater la suite logique et l'harmonie, puis pour les éprouver à ses propres sentiments et jugements. A ce moment, il entre en discussion avec l'auteur et avec lui-même, ce qui est une manière excellente et fructueuse de lire. Pourtant, il arrive que cette discussion tourne à la digression et devient un véritable parasite de la lecture.

Plus dangereuses encore sont les digressions par associations de souvenirs que suscite le livre. Le lecteur cède à sa propre poussée intérieure et suit sa route personnelle, tout en continuant à lire des yeux un texte imprimé dont le sens lui échappe alors en grande partie. S'il s'arrache à son rêve intérieur et relit les pages à partir de l'endroit où son attention a dérivé, alors la brèche est réparée. Mais, souvent il se bornera à poursuivre sa lecture, se résignant à n'avoir de l'ouvrage qu'une connaissance pleine de lacunes. Cette perturbation de l'attention atteint son comble quand la digression à laquelle s'abandonne l'esprit est sans aucun rapport avec le livre lui-même, si ce n'est d'avoir été provoquée par une phrase, par un mot.

Un autre antagoniste de l'attention consiste dans le travail constructeur de l'esprit, qui accompagne une lecture faite non pour le délassement, mais pour l'étude et la préparation d'un article, d'une conférence, ou d'un autre livre. Il y a là une sorte de « contre-point », qui se développe parallèlement au travail de l'attention. A mesure que les maté-

riaux s'extraitent du livre qu'on consulte, la construction de celui que l'on prépare s'élabore. L'esprit goûte, à faire ces ébauches de plans, tout en recueillant les matériaux de l'édifice futur, une joie extraordinaire.

Augustin Thierry, dans la préface que je citais tout à l'heure, l'a fort bien exprimée: « Les semaines et les mois, dit-il, s'écoulaient rapides pour moi au milieu de ces recherches préparatoires où ne se rencontrent ni les épines ni les découragements de la rédaction, où l'esprit, planant en liberté au-dessus des matériaux qu'il rassemble, compose et recompose à sa guise et construit d'un souffle le modèle idéal de l'édifice que, plus tard, il faudra bâtir pièce par pièce. »

Cette joie de bâtir par la pensée, tout en s'occupant à se documenter, est certainement l'une des meilleures que puisse donner le travail intellectuel. S'il arrive qu'elle soit fructueuse et que l'œuvre en gestation soit menée à bien, alors on ne se fait aucun reproche d'en avoir joui au milieu même du labeur de la documentation et d'avoir frustré le livre qu'on lisait d'une partie de l'attention qu'on lui devait.

\* \* \*

*Les livres mal construits altèrent l'attention: l'abus des « foot-notes ».* — Il faut dire aussi que tous les livres ne méritent pas une égale attention et que certains, par la façon dont ils sont composés ou écrits, la rebutent ou la découragent. Quelques auteurs affectent des prétentions de style qui fatiguent et irritent; d'autres prennent un ton prédicant qui ennueie ou encore se montrent si violents qu'ils révoltent le « benoît lecteur ». Mais j'en ai plus particulièrement aux auteurs qui abusent des *foot-notes*. Nous n'avons pas, en français, de mot équivalent, mais nous avons la chose et si le mot me plaît, comme plus court que « notes de bas de pages » et moins pédant que « notes infrapaginales », ce qu'il désigne a fini par me devenir à peu près odieux.

Non certes que je nie complètement l'utilité de ces notes, mais je crois qu'il convient d'en réduire l'emploi, le nombre et la dimension au strict nécessaire, pour citer un ouvrage, donner une date, une référence, etc., encore qu'une simple parenthèse dans le corps même du texte fasse tout aussi bien l'affaire. Rien n'est plus propre à gâter la valeur d'un livre que ces notes, prises par certains auteurs comme le témoignage osten-

sible de leur érudition ou de leurs scrupules. Considérées en elles-mêmes, il serait facile, le plus souvent, de montrer qu'elles sont superflues et n'aident que très peu à l'éclaircissement du sujet. Considérées du point de vue de la composition littéraire, elles sont tout le contraire d'une qualité et témoignent plutôt de la paresse de l'auteur que de ses scrupules, de son incapacité de choisir et de composer proprement.

Les notes ne sont le plus souvent que la copie des fiches en excès que laisse normalement toute documentation. Certains auteurs n'ont pas le courage de les garder au fond de leurs dossiers et ils en encombrant leur ouvrage, semblables à un architecte qui, non seulement n'enlèverait pas les échafaudages de son monument achevé, mais qui entasserait autour de celui-ci tous les matériaux inutilisés et tous les instruments employés au cours de la construction.

Un bon écrivain doit savoir incorporer dans son texte tout ce qu'il juge indispensable à bien faire comprendre le sujet qu'il traite. Il doit résister à la tentation de l'alourdir ou de le compliquer: s'il y cède — ce que lui pardonneront tous ceux qui se reconnaissent exposés à pécher — que ce soit franchement et sans user du subterfuge de la note. On lui pardonnera même une digression, car il n'est pas de digressions plus regrettables qu'une note qui n'en finit pas. Mais, je ne fais pas ici de critique littéraire ni de commentaires sur l'art d'écrire. C'est du point de vue de la psychologie de la lecture et comme ennemies de l'attention que je m'en prends aux *foot-notes*.

Rien n'est plus propre à briser et à fatiguer l'attention du lecteur, tels les arrêts ou les changements d'allure et de direction trop fréquents dans une promenade à pied. Il a beau se promettre de ne pas se préoccuper des notes, afin de préserver la continuité de sa lecture, malgré lui, la vue des signes de renvoi dans le texte joue comme un ordre impérieux et ses yeux se portent, docilement, au bas de la page. Bien souvent, ils n'y verront qu'une référence bibliographique ou une insignifiante adjonction au texte. Mais cela aura suffi pour rompre le courant de l'attention et pour provoquer dans l'esprit des pensées parasites. Si la note est d'une certaine longueur, avec des citations, des discussions adventices, des renvois à d'autres parties du texte, etc., alors la suite des idées qui s'enchaînaient dans l'esprit du lecteur est brisée et la lecture est complètement gâ-

tée. Les notes sont, le plus souvent, inutiles ou gênantes. Inutiles, si on décide de passer outre et désastreuses si on se soumet à leur tyrannie. Ce sont des intruses, qui se mêlent, sans modération, dans la conversation établie entre l'auteur et son lecteur.

Les notes de bas de pages ne sont tolérables que dans les éditions critiques, car elles sont, à vrai dire, le véritable objet du livre. Mais qui donc, voulant se donner la joie de relire une tragédie de Racine ou une méditation de Lamartine, s'aviserait de prendre une édition scolaire et, bien moins encore, une édition savante, où chaque page ne contient que deux ou trois vers, mais donne cinquante lignes de notes en petits caractères? Il ne pourrait aller au bout de sa lecture. Si on estime certaines notes et pièces justificatives indispensables et si, en conscience, on n'arrive pas à les incorporer à son texte, alors qu'on les renvoie à la fin du livre. Le lecteur aura du plaisir à les y retrouver méthodiquement disposées, avec références précises aux passages dont elles relèvent, afin que le texte lui-même ne soit gâté par aucun signe de renvoi qui risquerait de pousser certains lecteurs à se reporter sans cesse à la fin du livre.

J'ai beaucoup insisté sur cette question, en apparence minime, mais j'ai la conviction que la lecture attentive des livres n'a pas de pire ennemi que l'excès des *foot-notes*. La lecture des journaux pourrait fournir matière à des remarques analogues, depuis que les metteurs en pages ont pris la détestable habitude de commencer « en première » le plus grand nombre d'articles possibles, dont la suite et la fin sont renvoyés aux endroits les plus divers: le résultat, c'est qu'il est impossible de bien lire son journal, mais de malins esprits prétendent peut-être qu'on n'y perd pas grand'chose.

\* \* \*

*La collaboration entre l'auteur et le lecteur.* — Puisqu'il y a de nombreuses catégories de lecteurs, puisqu'un lecteur n'est pas toujours semblable à lui-même, ni pendant toute sa vie ni, parfois, au cours d'une même lecture, il est facile de comprendre pourquoi l'idée qu'on se fait d'un livre ou d'un auteur varie d'une génération à l'autre, d'une personne à l'autre, d'une période de la vie de l'individu à une autre. Un livre est toujours multiple et non pas seulement tel que l'a conçu et écrit l'auteur. Si le livre est non pas la chose imprimée, mais la chose lue, on de-

vrait dire qu'il est toujours le produit d'une collaboration entre l'auteur et le lecteur.

Dans cette collaboration, l'apport de l'auteur reste invariable. Celui du lecteur, au contraire, diffère selon sa culture, selon le degré de son attention — ainsi que nous l'avons vu, — selon son état d'esprit, selon le motif qui le pousse à lire. Pareil à tout objet du monde extérieur, le livre existe comme une représentation de l'esprit et si, *grosso modo*, on arrive à s'accorder sur ses qualités intrinsèques, comme on s'accorde sur la réalité du monde sensible, il n'en est pas moins vrai que le souvenir et les impressions qu'il nous laisse sont diversement colorés ou déformés par le prisme mental de chacun de nous.

De même qu'il y a un certain « angle de lecture », suivant le but du lecteur, qui peut être le plaisir ou la documentation, de même il y a un éclairage particulier et variable, que nos sentiments, nos idées et préoccupations du moment projettent sur le livre. Il n'en met pas toujours en relief les mêmes aspects. Comme les composantes de la lumière sont arrêtées ou filtrées par des verres colorés, de même les diverses significations d'un livre qui parviennent à notre esprit ne sont pas toujours les mêmes.

Nous apercevons un jour ce qui nous avait échappé à une première lecture. Tel passage, telles expressions d'un livre prennent soudain une valeur nouvelle, parce que notre état d'âme s'est modifié entre temps. On sera frappé de l'actualité d'un ouvrage qu'on avait lu autrefois sans y remarquer les idées qui nous retiennent le plus quand nous le relisons dans une atmosphère différente. Une même lecture résonne différemment dans notre esprit et y éveille des harmoniques différentes, selon que la forme ou le contenu de nos opinions, de nos préoccupations s'est modifié. Nous absorbons d'un livre surtout ce qui nous intéresse, et ce qui nous intéresse le plus, c'est, naturellement, ce qui contient la moindre allusion à nos sentiments et idées du moment.

Ainsi, la signification d'un ouvrage dépend autant, mais pas plus de ce que l'auteur y a mis que de ce que le lecteur a déjà dans l'esprit. Il y a mélange des deux éléments, quelque faible d'ailleurs que soit, dans ce mélange, la proportion assignable à l'apport du livre. Il est possible que cet apport agisse comme un ferment qui va modifier et faire travailler tout le reste. On pourrait alors, en pareil cas, aller jusqu'à dire que le livre est



moins important par son contenu réel que par les pensées qu'il éveille, moins important par ces pensées mêmes que par les mécanismes mentaux qu'elles mettent en jeu. On sait que des livres importants et qui ont cessé d'être lus ou qui ne l'ont jamais été que par un public restreint s'en vont agiter l'esprit des masses, simplement par l'idée qu'elles s'en font, grâce aux résumés prodigieusement simplifiés qu'on leur en a donnés ou par quelques formules qu'on en a extraites. L'exemple seul du *Capital* est là pour le prouver. Mais alors, il s'agit moins ici de psychologie de la lecture que de l'autosuggestion des foules et de la tactique des propagandes sociales.

Pour nous en tenir à la lecture, il est incontestable qu'un même livre ne produit pas deux réactions absolument semblables sur deux lecteurs quelconques. Il ne se mêle pas à la même espèce de souvenirs et de tendances, à la même expérience psychologique. La lecture ne laisse pas, dans tous les esprits, la même empreinte, les mêmes résidus; ce qui s'en assimile varie selon les cas. Si l'on demande à plusieurs lecteurs de résumer un livre ou d'en dégager les caractères dominants, et d'énumérer ce qui les a le plus frappés, leurs réponses seront aussi diverses que peuvent l'être les dépositions de plusieurs témoins oculaires d'un même événement.

Que l'impression laissée par un livre diffère d'une génération à l'autre et ne soit pas la même pour ses contemporains et pour la postérité dans ses états successifs, c'est ce que nous avons déjà noté. Mais qu'un même livre soit différent pour un même lecteur, à divers âges de la vie, c'est ce qu'on aperçoit moins souvent. Héraclite disait qu'on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve; on pourrait dire de même qu'on ne lit jamais deux fois le même livre, l'eût-on relu vingt fois dans sa vie. Aussi rien ne serait-il plus curieux, pour un lecteur, que de faire, après chaque lecture importante, une note « impressionniste », relatant les émotions qu'elle a provoquées dans l'esprit, les adhésions ou les résistances que l'intelligence a consenties ou opposées aux thèses de l'auteur.

Il faudrait aussi noter les motifs qui ont amené à lire le livre, les circonstances qui en ont entouré chaque lecture. On comparerait, ensuite, ces procès-verbaux psychologiques et on verrait ainsi, à la fois, les progrès dans l'art de lire, les changements d'aspect et de proportions du livre au regard de la sensibilité ou de l'intelligence. Si la comparaison lais-

sait apparaître la deuxième ou troisième lecture comme plus marquante que la première, cela prouverait en faveur de la qualité du livre et aussi de l'affinement spirituel du lecteur.

\* \* \*

*Pourquoi lit-on? De la lecture par paresse.* — De telles expériences aident à comprendre pourquoi on lit, pourquoi on aime lire. En dernière analyse, on lit soit pour s'instruire, soit pour se distraire. On peut lire simplement pour goûter le plaisir de se dépayser de soi-même et il y a de grands liseurs qui n'ont jamais fait autre chose. Ceux-là, souvent, lisent par simple paresse, pour retarder le moment où ils entreprendront un travail utile ou même urgent. Le paresseux lit aussi pour se dispenser de réfléchir par lui-même et pour suppléer à ce qu'il sent être la médiocrité du train ordinaire de ses réflexions, ou parce qu'il a besoin de ce stimulant pour mettre en mouvement un mécanisme intellectuel qui ne « démarre » qu'avec difficulté. On ne saurait croire la masse de lectures que fait faire la paresse!

Lire par paresse n'est pas synonyme de lire paresseusement. La lecture paresseuse, c'est la lecture nonchalante, superficielle, celle où l'esprit ne se préoccupe ni de réfléchir, ni même de retenir, où l'attention se disperse, s'amenuise à la moindre occasion. Lire paresseusement n'est guère plus profitable à l'esprit que de fumer. Lire par paresse, au contraire, peut contribuer beaucoup à se cultiver: il en est ainsi, notamment, quand le lecteur, pour compenser la petite faiblesse morale à laquelle il a conscience de succomber, cherche à lire le plus sérieusement qu'il peut.

Il est bien rare, alors, que le paresseux liseur ne soit pas récompensé, car, tôt ou tard, ses lectures le stimuleront et, après l'avoir induit à tout un travail d'introspection, de réflexion sur soi-même et sur l'objet du livre, elles l'amèneront au travail actif. Toute lecture offre des suggestions, ouvre des horizons, fait naître l'idée d'une autre lecture, d'une recherche méthodique à entreprendre ou d'une étude à écrire.

J'ai passé bien des heures à lire des mémoires, des livres de souvenirs et de correspondances; rien ne m'a aidé davantage à me rappeler les divers événements et surtout la succession des états sentimentaux et intellectuels que j'ai éprouvés au cours de l'existence. La lecture des philoso-

phes m'a souvent conduit à des examens de conscience, à faire oraison, à rassembler mentalement ou à coucher par écrit mes réflexions sur tel ou tel problème, et mon cas n'a rien d'exceptionnel.

Dans tout ce travail de l'esprit, il y a bien souvent une part d'illusion. On croit retrouver ou mettre en ordre sa propre pensée, créer des éléments originaux, alors qu'on ne fait que subir une sorte de suggestion et démarquer involontairement la pensée de l'auteur qu'on lit. C'est une illusion parente de celle du lecteur de romans qui croit se retrouver dans un personnage et qui s'imagine vivre ou avoir vécu pour son compte des sentiments qu'en réalité il n'a jamais éprouvés que d'une manière confuse.

De même, l'action stimulante de la lecture faite par paresse ne provoque souvent qu'un feu de paille. On croit sincèrement qu'on va entreprendre la recherche suggérée, écrire l'étude dont on entrevoit les grandes lignes, puis, au bout de peu d'instant, cette excitation intellectuelle s'apaise et reste sans suite. On se contente alors d'avoir bénéficié, pendant quelques moments, d'une illusion flatteuse, d'avoir éprouvé les débuts d'un mouvement créateur, et l'on se remet à une autre lecture, on retrouve un alibi, une excuse à la défaillance de la volonté. Peut-être est-il bon qu'il en soit ainsi et beaucoup d'auteurs qui n'avaient rien à dire eussent été bien inspirés de se mettre ou de continuer à lire, plutôt que d'écrire. Nul n'aurait songé à les blâmer d'être tombés dans « ce vice impuni. . . la lecture », pour reprendre les termes que Valéry Larbaud a donnés comme titre à la préface d'un de ses essais littéraires.

\* \* \*

*La lecture utilitaire.* — Le stimulant que donne à l'esprit la lecture entreprise par délassement ou paresse peut, s'il est assez vif, conduire à la lecture utilitaire et documentaire. Lire pour chercher à se mettre dans un certain état d'esprit: gaiété, réflexion, désir d'action, n'est pas, à proprement parler, la lecture utilitaire. Il faut restreindre ce terme aux lectures faites pour acquérir systématiquement un certain ensemble de connaissances ou pour se documenter en vue de quelque travail en chantier. Dans le premier cas, l'attention se portera principalement sur la forme

de l'œuvre, sur sa tonalité sentimentale; dans le second, c'est le fond, les idées, les enseignements du livre, dont on tiendra compte, uniquement.

Ici, l'attention reste soutenue, mais la lecture perd, en quelque sorte, de sa valeur esthétique et psychologique. J'ai eu des périodes où, absorbé par des travaux qui exigeaient une grande documentation, je ne pouvais plus faire que des lectures utilitaires. Si on met à part la satisfaction éprouvée à avancer ainsi dans la tâche qu'on s'est assignée, de telles lectures sont loin de procurer le véritable plaisir de celle qui est désintéressée. On lit avec une préoccupation déterminée, qui vous fait négliger tout ce qui ne tend pas à la satisfaire directement. On dédaigne de juger de la forme, on négligera même l'aspect d'ensemble du livre, si on n'y cherche que des documents; cette lecture spécialisée ne laisse à l'esprit ni le loisir, ni le goût de faire des retours sur lui-même. Tout est subordonné au but extérieur qu'on se propose d'atteindre.

Or, je crois bien que le plaisir, et aussi l'effet essentiel qui dérive de la lecture, c'est précisément d'opérer ce retour continu sur soi-même et d'acquérir une plus parfaite connaissance de soi et, par suite, de l'homme. La lecture nous invite à nous analyser, à prendre conscience de ce qui nous émeut ou nous laisse indifférent et à constater les lacunes de notre sensibilité, les points où elle peut être cultivée, comme aussi ceux où il conviendrait de la réfréner. Nous comprenons à quoi notre esprit est accessible ou rebelle: nous faisons, grâce à la lecture, l'inventaire permanent de nos goûts intellectuels, leur révision et aussi leur affinage. Elle nous aide, secondairement, à observer comment se fixent et se classent nos souvenirs, à reconnaître si nous possédons, au même degré, la mémoire des idées, des sentiments, celle des mots, des formes et des images.

Les observations que nous faisons ici sur nous-mêmes nous incitent à les vérifier sur les autres esprits. Cela entre, pour une part, dans le plaisir qu'on éprouve à parler de ses lectures, à se communiquer les impressions qu'on en a reçues. Le lecteur aime non seulement à lire, mais à faire lire. Il est rarement égoïste et trouve de la joie à faire partager ses impressions, à guider les autres dans la recherche du plaisir spirituel et dans l'enrichissement dont il a lui-même bénéficié. Avoir fait lire un livre à un ami, avoir confronté ses impressions aux siennes propres, c'est avoir créé entre soi-même et lui un lien de plus et resserré ceux qui exis-

taient déjà. Et certes, l'une des plus grandes satisfactions que nous donnent nos lectures, c'est d'en parler et d'entrer plus profondément dans une véritable communion d'esprit avec ceux que nous aimons.

\* \* \*

*Pourquoi le lecteur se constitue une bibliothèque.* — Il est bien rare que le lecteur se borne à aimer lire. La passion de la lecture le conduit, le plus souvent, à la bibliophilie ou, tout au moins, au désir de s'entourer de livres et de se former une bibliothèque en harmonie avec ses goûts, ses curiosités et ses vues d'avenir. Je n'entreprendrai pas de faire, ne fût-ce qu'en l'esquissant, la psychologie du bibliophile, car il y faudrait une étude à part. Mais je voudrais, pour terminer ces réflexions, nées de mon expérience de lecteur entré tout jeune dans la carrière, dire quelques mots sur les motifs qui poussent à se constituer une bibliothèque.

Personnellement, j'ai commencé avant ma douzième année à m'entourer de livres. Les prix et les livres scolaires formèrent le premier fonds de cette « librairie », puis vinrent les « acquisitions » faites chez les bouquinistes, voire au « marché-aux-puces » de ma ville de province, au hasard des occasions. Plus tard, je devais agir plus systématiquement, par l'achat d'œuvres que je désirais posséder et qu'il me semblait digne et indispensable d'introduire dans une bibliothèque de culture générale. Par la suite, mes rayons s'emplirent d'ouvrages relatifs aux quelques spécialités dont je m'occupais.

Ils y venaient d'eux-mêmes, car, ayant été, pendant trente ans, chargé de faire des comptes rendus dans un assez grand nombre de revues, j'étais approvisionné souvent au delà de mes désirs immédiats. Je n'en ai pas moins continué à me procurer, chez les libraires d'occasion principalement, soit en feuilletant leurs catalogues, soit en explorant leurs boutiques, tous les livres que mes curiosités, permanentes ou passagères, me faisaient rechercher et beaucoup de ceux dont l'offre imprévue me tentait.

J'ai connu, de bonne heure, la joie de lire des catalogues d'éditeurs ou de libraires d'occasion. C'est une lecture fort instructive, en ce sens qu'elle apprend beaucoup sur la bibliographie des auteurs et très stimulante, car elle vous donne un appétit insatiable de lecture. Elle permet aussi de se construire une bibliothèque imaginaire ou de tracer les plans

d'enrichissement de celle que l'on constitue réellement au cours de sa vie. On éprouve à cette occupation des joies multiples. Tout d'abord, celle du collectionneur qui fait l'inventaire des lacunes existant dans sa collection, telle qu'il la conçoit, l'inventaire aussi de ses désirs. Or, il est bien rare, quand on pense à ses désirs, qu'on n'anticipe pas un peu la joie qu'on connaîtra lors de leur réalisation. Peut-être même, pour l'ami des livres, cette anticipation est-elle plus pénétrante que le plaisir ressenti quand on a réellement à soi le livre désiré.

Celui-ci, une fois acquis, n'est pas toujours immédiatement lu, pour la bonne raison d'abord que ce peut être, non pas un livre isolé, mais des « œuvres complètes » ou quelque ouvrage en plusieurs volumes. On contemple alors les tomes, on les feuillète, puis on les place sur le rayon qui les attendait et on jouit de leur présence, de leur incorporation désormais permanente dans la société des autres livres venus se grouper, au cours des années, à l'appel de celui qui les a reçus, conservés, cherchés parfois longtemps et trouvés, lus, relus, ou simplement possédés.

\* \* \*

*Bibliophilie et amour de la lecture.* — Cette passion, car c'en est une, de se constituer une bibliothèque, de faire, de la possession et de la fréquentation de ses livres, un objet constant de ses sentiments et de ses pensées, diffère beaucoup, à mon sens, de ce qu'on nomme la bibliophilie. Je la comprends et je l'honore, je l'éprouve même à un certain degré, mais elle est autre chose que le véritable amour des livres et le besoin de vivre au milieu d'eux, celui-ci pouvant, d'ailleurs, aller jusqu'à l'excès et se changer en une véritable « bibliothécomanie », si j'ose risquer ce néologisme. Le bibliophile est séduit surtout par les caractères extérieurs du livre, chose matérielle, et de l'ouvrage, chose imprimée. Le papier, le caractère, la reliure, la « condition » du livre sont ce qui l'attire tout d'abord. Il est avant tout préoccupé du côté artistique du livre, c'est un esthète. En second lieu, il recherche l'édition originale, rare ou précieuse ou encore, il vise à grouper toutes les éditions de quelque ouvrage célèbre; s'il le peut, il joindra à son exemplaire — comme le faisait Louis Barthou, — des autographes de l'auteur ou d'autres documents se rapportant à l'ouvrage.

Le bibliophile est donc aussi un collectionneur, amateur de la rareté, de la curiosité, de l'exemplaire typique ou unique. Enfin, il peut devenir un spéculateur, qui place ses économies en livres, comme d'autres en terres ou en valeurs mobilières. Le bibliophile n'éprouve pas toujours le besoin de posséder une vaste bibliothèque. Souvent même, comme un collectionneur ou comme un artiste aux admirations exclusives mais limitées, il borne ses recherches aux exemplaires de quelques auteurs, de quelques imprimeurs anciens — tel un collectionneur d'Aldes, que j'ai connu et qui en possédait d'admirables, — d'une époque littéraire ou d'une école déterminée. Assurément, la bibliophilie peut se combiner avec l'amour de la lecture. Il y a des bibliophiles qui lisent leurs livres, comme il est des collectionneurs de vieilles faïences qui se font servir leurs repas dans leurs assiettes de Moustiers ou qui prennent leur café dans de précieuses tasses de vieux Sèvres. Mais ils sont rares.

Les sentiments qui poussent à se constituer une bibliothèque ne relèvent pas, sans toutefois lui être complètement étrangers, de la bibliophilie proprement dite. Ils tiennent à la fois à l'individualisme et à la sociabilité. On aime vivre parmi ses livres, comme on aime vivre au milieu de ses parents et de ses amis. De tous les objets inanimés qu'invoquait le poète, les livres sont ceux qui ont le plus d'âme et il est banal de répéter que les livres sont des amis choisis. J'ai suffisamment insisté sur les effets stimulants qu'ils provoquent chez le lecteur, sur l'espèce de controverse ou de collaboration qui s'institue entre lui et les auteurs, pour ne pas m'arrêter davantage sur ce caractère de sociabilité qui marque la formation d'une bibliothèque.

Elle est aussi fortement empreinte d'individualisme. L'assembleur de livres veut avoir à soi son univers livresque; il veut échapper aux servitudes que les bibliothèques publiques, même les plus libérales, imposent à leurs clients, quand bien même il continue à les utiliser et à rester sensible aux joies très profondes que dispense leur fréquentation. Mais il tient à pouvoir, à toute heure, en toute circonstance, trouver à portée de sa main les auteurs de son choix. Ce lui est un plaisir d'aller les cueillir sur leurs rayons, comme il irait frapper à la porte d'un ami; ce lui en est un autre de les lire toujours dans un même exemplaire, parfois évocateur de chers souvenirs. Tel livre dédicacé affectueusement, tel autre, acquis

dans l'inexpérience des premiers achats de jeunesse, tel autre encore, heureusement trouvé après une longue recherche, tel autre enfin, qu'on a emporté dans un voyage ou un dépaysement heureux, qu'on a prêté à un ami pour en discuter ensuite avec lui, enrichissent la lecture de tout un cortège de souvenirs et de sentiments qui ont leur charme.

\* \* \*

*Pourquoi il est important de posséder des livres qu'on ne lira pas.* — Une bibliothèque un peu ample se compose toujours, au moins, de deux parties: le département professionnel et utilitaire et le département de la culture générale. Du premier, nul ne saurait contester l'utilité: un professeur, un avocat, un journaliste, épargne beaucoup de temps, en ayant autour de lui tous les livres de références, toutes les monographies dont il a besoin chaque jour. Bien qu'elle puisse atteindre d'assez belles dimensions, la bibliothèque-instrument de travail restera toujours limitée. Il n'en est pas de même de la bibliothèque de culture générale. Un lecteur curieux de toutes les littératures, sous leur forme poétique, romanesque, essayiste, de toutes les philosophies, de toutes les civilisations, des idées politiques, morales ou sociales, ouvre devant lui des perspectives infinies et les dimensions de sa bibliothèque ne sont limitées que par ses moyens financiers ou par l'espace dont il dispose dans son habitation, ou par le temps qu'il peut consacrer à sa passion bibliothécaire.

En fait, et sauf de rares exceptions, peu de bibliothèques privées, de nos jours, dépassent vingt mille volumes. J'aurais sans doute amené la mienne à ce chiffre si, par suite de quelques déménagements, je ne l'avais, à plusieurs reprises, décongestionnée. Quand il faut déménager ses livres, on est soudain effrayé par leur nombre, démoralisé même par l'aspect triste qu'ils prennent, quand on les entasse dans les paniers du camionneur. Alors, on se décide à la séparation, mais on le regrette toujours. Ce sont les collections de revues, de documents, qui pâtissent le plus de telles circonstances, puis viennent les ouvrages qu'on juge périmés ou ceux qui n'ont jamais eu grand intérêt. Ainsi, la bibliothèque s'allège, se renouvelle, mais, aux yeux de celui qui l'a formée, elle ne cesse de garder sa personnalité et son pouvoir d'enchantement.



Les profanes objectent parfois à l'assembleur de livres que sa vie entière ne suffirait pas à lire tous ceux sur lesquels il règne. Mais si, réellement, il règne sur eux en esprit, cette joie peut remplacer, à certains égards, celle de faire la connaissance intime de tous les sujets de son royaume. Je n'irai certes pas jusqu'à dire que des livres qu'on ne lit pas sont ceux qu'on chérit le plus; cependant, il est exact que nous leur accordons une tendresse particulière, en raison de tout ce qu'ils tiennent en réserve de satisfactions possibles pour notre esprit.

Quand on achète un livre ou une collection d'œuvres complètes, ce n'est jamais sans y être poussé par quelque curiosité ou quelque sympathie. On se dit simplement « qu'il faut avoir cela » dans sa bibliothèque et on éprouve un contentement pareil à celui du devoir accompli, de recevoir au nombre de ses livres les ouvrages de tel ou tel poète, historien ou essayiste. On pressent la nature et la valeur des connaissances qu'on y puisera et l'atmosphère qui s'en dégagera; on se réjouit de pouvoir mieux connaître la personnalité de l'auteur, ses pensées et opinions, la physiologie de son temps.

La lecture qu'on se propose de faire viendra, à son heure, soit ouvrir des perspectives sur un champ que l'on connaît peu ou, à l'inverse, s'agrèger à un lot de connaissances augmenté d'année en année. Ou bien encore, le nouveau livre qu'on acquiert devra servir à telle étude qu'on se propose d'entreprendre et le simple fait de l'avoir auprès de soi fera fructifier l'idée de ce travail futur et entraînera peut-être la décision de se mettre à l'écrire ou à le préparer.

En y réfléchissant, il semble bien que la création d'une bibliothèque privée ne réponde pas seulement au besoin pratique d'avoir des livres à soi, ni à celui de posséder un instrument de récréation comparable à un poste de radio ou à une collection d'estampes. Ce n'est pas seulement à cause des souvenirs qu'ils évoquent, ni même en raison des sujets passionnants de conversation qu'ils fournissent, des liens plus étroits qu'ils permettent de nouer avec ceux qui les aiment, que nous chérissons les livres. Je crois bien, en définitive, que ce qui nous attache si fort à notre bibliothèque, c'est la pensée de tout ce qu'elle contient de joies en puissance, de toutes les révélations que nous avons le pouvoir de lui demander, et c'est surtout que nous associons nos livres à toute notre vie

spirituelle, à tous nos projets d'extension de notre univers intérieur ou de création d'œuvres dont la pensée ne cesse de se construire en notre esprit et qui, parfois, arrivent à maturité.

Et maintenant, je donne un mélancolique souvenir aux quelque douze mille volumes, lentement rassemblés au cours d'une vie qu'ils n'avaient cessé d'accompagner et d'embellir, jusqu'au jour où il fallut les abandonner devant l'invasion des barbares. Ils sont « quelque part en France » et Dieu veuille qu'ils aient échappé à l'appétit cambrioleur des rapaces envahisseurs.

Roger PICARD,  
professeur à l'Université de Paris.

---

# L'apologétique de Newman

---

J'entends ici par apologétique la connaissance de la route qui mène l'homme jusqu'à l'adhésion entière à la foi chrétienne; et encore, l'examen des motifs variés qui le poussent à entreprendre des démarches dont le terme est un assentiment à la parole révélée. De plus, la Révélation divine nous parvenant par l'Église, il est devenu nécessaire — depuis la Réforme où Rome fut amputée de tronçons qui continuent à se réclamer du Christ — de retrouver la vraie continuateur du Christ. Dans le cas de Newman, cette seconde question est de singulière importance, puisqu'elle a trait au drame de sa conversion de l'anglicanisme à l'Église romaine. Chez lui les deux aspects du problème apologétique sont si intimement liés que c'est pour avoir défendu la foi du Christ contre les infiltrations rationalistes dans l'Église d'Angleterre, qu'il fut finalement forcé d'embrasser Rome comme la seule dépositaire autorisée de cette même foi<sup>1</sup>. Ce point étant si important qu'il mérite d'être traité pour lui-même, nous en ferons abstraction pour nous en tenir à un point de vue moins large. Il suffit d'en être averti et il faudra s'en souvenir. Point de vue légitime: la foi au Christ et à son Église reste théoriquement possible sans dire encore où se trouve la vraie Église, et, en cas de bonne foi, elle est un fait, tel Newman lui-même. C'est ainsi qu'une bonne partie de ses écrits relatifs à l'apologétique datent de sa période anglicane; une fois catholique, il put les rééditer sans changement substantiel; il développa même jusqu'à la fin de sa vie, comme on le verra, des idées qu'il commença de concevoir et d'exprimer alors qu'il ne lui était encore venu aucun doute sur la légitimité de l'anglicanisme.

<sup>1</sup> *Apologia*, p. 198-199; *Grammar of Assent*, note II à la fin du volume. Je cite d'après l'édition complète des œuvres de Newman publiée chez Longmans, Green and Co.

Il sera bon en second lieu de noter immédiatement une des caractéristiques de l'apologétique (sinon de toute sa pensée) du grand cardinal: elle est l'apologétique d'un *croyant* qui *décrit* à ses frères les cheminements *concrets* vers la lumière de la foi. Il n'eut point lui-même à chercher le Christ; sa foi fut toujours robuste, d'une fermeté sans éclipse. Tout au plus fut-elle, au début de sa carrière universitaire, exposée au danger, encore lointain pour lui, du libéralisme<sup>2</sup>; mais il se ravisa vite et sa foi fut plus perçante et rayonnante que jamais. En même temps, il était l'observateur aigu des effets concrets que la lumière de la foi répand sur la raison, des jeux d'ombre et lumière qu'elle y fait, des combats que la raison dévoyée oppose à l'attraction de la lumière. Il a perçu dans sa conscience, à une profondeur qui rejoignait toute conscience humaine, les *cheminements concrets* qui convergent vers la foi. En un certain sens, il n'est pas théologien de la foi et de ses conditions. Il est loin de dédaigner la théologie, mais le terrain où il a excellé, c'est celui des faits de conscience. Il n'analyse pas les essences à l'aide de principes immuables, en ce sens il lui manque quelque chose du théologien. Mais il sait décrire avec acuité les états du croyant et de l'incroyant dans leurs relations avec Dieu.

Grâce donc à sa foi si vivante et à sa psychologie de la vie de la foi, il est mieux situé que personne pour éclairer la route à ses frères dont la foi n'est pas aussi pure que la sienne ou chez qui elle est absente. Peu lui importe le point de départ, il sait accepter n'importe qui de n'importe où, aussi bien de l'athéisme que du théisme purement naturel, aussi bien les fidèles mal assurés de leur foi que ceux qui s'arc-boutent contre elle. Ses yeux de croyant et de penseur fixés sur le but, il scrute les horizons pour y découvrir la foule des désorientés. Le but, le phare vers lequel il veut orienter les esprits, c'est la Révélation que Dieu a faite à l'homme de ses secrets divins et les interventions miraculeuses qu'il a opérées pour authentifier son message. Mais Newman s'intéresse encore davantage à décrire et à analyser les démarches de l'esprit se tournant vers le phare, pour les rectifier, les encourager, les stimuler. En nous arrêtant à cette double attitude, nous pourrions nous former une vue générale de son apologétique.

<sup>2</sup> *Apologia*, p. 14 et 49; voir *Letters and Correspondence to 1845*, vol. I, p. 154.

I. — OBJET PRÉSENTÉ À LA FOI AU TERME DU VOYAGE :  
DIEU SE RÉVÉLANT ET GARANTISSANT LE FAIT DE SA RÉVÉLATION  
PAR DES MIRACLES.

1. LA RÉVÉLATION ET SES PRINCIPAUX CARACTÈRES. — La Révélation divine est parole, message, manifestation, bonne nouvelle, enseignement; elle est Dieu nous dévoilant, ordinairement par des intermédiaires, quelques-uns des secrets de son être et de son œuvre. Elle est imposée d'autorité, par Dieu dont la science est infinie et infaillible. Elle constitue ainsi pour notre esprit une règle objective, n'étant pas sujette aux fluctuations de l'opinion humaine<sup>3</sup>; elle doit être acceptée en bloc, sans choix ni division (le choix sera marque d'hérésie), puisque la même autorité couvre chacune de ses parties<sup>4</sup>. Et cela malgré tout le mystère dont elle s'enveloppe encore pour nous. La Révélation présente n'est pas pure lumière<sup>5</sup>: l'Être divin ne peut être ici-bas pour nous qu'infiniment mystérieux<sup>6</sup>, surtout après le péché<sup>7</sup> qui est venu obscurcir notre vue spirituelle; ce temps d'obscurité est voulu par Dieu comme la pierre de touche de la sincérité et de la pureté de notre foi<sup>8</sup>. Tous les sermons de Newman sur la vertu de foi, et ils sont nombreux, rappellent continuellement ces principaux caractères de la Révélation divine. Une page du *Grammar of Assent* condense cette doctrine: « Le donné révélé n'est pas simplement un agrégat quelconque de vérités, ni un ensemble de vues philosophiques, ni un esprit ou sentiment religieux, ni une moralité d'espèce spéciale, — déversés sur le genre humain comme une rivière dans la mer, se mêlant à la pensée mondaine pour la modifier, la purifier et la renforcer, non; — il est un enseignement faisant autorité, témoignant de lui-même et formant un tout vraiment un, par contraste avec la foule

<sup>3</sup> Il n'y a rien contre quoi Newman proteste plus fort que le subjectivisme religieux auquel aboutissent le libéralisme et le rationalisme. Voir le tract publié en 1835: *On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion*, reproduit dans *Essays Critical and Historical*, vol. I, p. 34, etc.

<sup>4</sup> Voir *Faith and Private Judgment*, dans *Discourses to Mixed Congregations*, p. 192.

<sup>5</sup> Newman y revient très souvent. Voir le tract cité à la note 3; *Christian Mysteries*, parmi les *Parochial and Plain Sermons*, vol. I, où l'on lit ces phrases: « we gain spiritual light at the price of intellectual perplexity » (p. 208); « religious light is intellectual darkness » (p. 211).

<sup>6</sup> Sermon précédemment cité, p. 210 et 211; *Parochial and Plain Sermons*, vol. VI, p. 333; *Grammar of Assent*, p. 131.

<sup>7</sup> *Parochial and Plain Sermons*, vol. VI, p. 115.

<sup>8</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 211.

des opinions qui l'entourent, parlant à tous partout et toujours le même langage, exigeant, de la part de ceux à qui il s'adresse, d'être reçu avec intelligence comme une doctrine, une discipline et une dévotion données directement d'en-haut. » Le souverain Maître aurait pu nous départir un certain nombre de vérités surnaturelles sans nous dire qu'elles venaient de lui. Historiquement, le christianisme est plus que cela; « il est une *Revelatio revelata*; il est un message bien défini transmis en des conditions bien précises de Dieu à l'homme par la voie d'instruments divinement choisis, et ce message doit être reçu comme tel, formellement reconnu, embrassé et affirmé comme vrai, ni pour son contenu divin, ni pour son évidence propre, ni comme probablement ou partiellement vrai, mais comme une connaissance absolument certaine, d'une certitude inégalable, parce que venant de Celui qui ne peut ni tromper ni se tromper<sup>9</sup> ».

2. LE MIRACLE, ATTESTATION DE L'ORIGINE DIVINE DE LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE. — La page qu'on vient de lire amène pour Newman la conclusion suivante dont voici la substance: la Révélation n'est pas seulement divine, mais elle comporte la preuve de sa divinité; étant donné ce qu'elle est, elle doit produire ses garanties à l'effet qu'elle est ce qu'elle affirme être<sup>10</sup>. Ces garanties, ce sont les miracles.

L'ouvrage de Newman sur les miracles est, au moins en partie, le premier en date de ses écrits. Alors qu'il était Fellow d'Oriel en 1825-26, on lui demanda, pour l'*Encyclopædia Metropolitana*, un article sur les miracles de l'Écriture. En 1843, un second essai parut cette fois sur les miracles que rapporte l'histoire de l'Église<sup>11</sup>. Les deux furent édités ensemble dans les œuvres complètes sous le titre suivant: *Two Essays on Biblical and on Ecclesiastical Miracles*.

a) *Nécessité du miracle comme signe de la Révélation.* — Toutes les preuves de la Révélation peuvent, sous un aspect ou un autre, être considérées comme des miracles: ainsi, la prédiction d'événements futurs, la rapide propagation du christianisme, la supériorité morale de

<sup>9</sup> *Grammar of Assent*, p. 387.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Le premier tendait à rejeter comme improbable tout miracle ecclésiastique; le second rejette cette vue trop antiromaine.

l'Évangile prêché par des illettrés. « Bien plus, on peut dire en toute rigueur qu'aucune preuve [evidence] d'une révélation ne se conçoit sans quelque chose de miraculeux, étant donné que rien d'autre qu'un tel déploiement de puissance au-dessus de l'ordre établi des choses ne peut attester la présence immédiate de Celui qui a originellement constitué ce même ordre <sup>12</sup>. » C'est pourquoi en parlant de miracles, il ne faut pas penser exclusivement à la catégorie des miracles physiques. Bien que plus frappants, parce que sensibles, ils ne sont pas les seuls, ni en bien des cas, les meilleurs arguments. Aussi ce qui vaut du miracle physique, peut-il et doit-il s'appliquer *mutatis mutandis* aux autres catégories <sup>13</sup>.

b) *Définition et fin du miracle.* — « Un miracle peut être considéré comme un événement en rupture [inconsistent] avec la constitution de la nature, c'est-à-dire avec le cours établi des choses dans lequel il se produit. Ou encore, c'est un fait dans un système donné, qu'on ne peut rapporter à aucune loi de ce système ou dont on ne peut rendre compte par l'opération d'aucun principe de ce même système. Cela ne veut pas dire nécessairement une violation de la nature, comme on l'a supposé, — mais seulement l'intervention d'une cause extérieure, laquelle. . . ne peut être que l'action de la Divinité. »

Il ne faut pas non plus voir dans le miracle rien que l'exception à la loi; l'exception n'est pas une fin à elle-même. À proprement parler, le miracle ne sert pas à prouver l'existence de Dieu, il la suppose plutôt. Il n'est que la preuve que Dieu parle. Voilà sa vraie place, sa vraie dignité dans l'harmonie du plan divin: attester le message du ciel à la terre <sup>14</sup>.

c) *Discernement des miracles.* — Telle est la principale question: de quels caractères leur Auteur les revêt-il pour qu'on les puisse discerner? Comment le miracle se laisse-t-il reconnaître? À quelles règles faut-il recourir? Ne pouvant tout reproduire, le mieux sera d'utiliser une note où l'auteur de l'*Apologia* se résume lui-même à ce sujet; cette note écrite en partie pour la seconde édition de cet ouvrage se trouve à la fin du volume. En 1826 et en 1842, écrit-il, je posais, pour obtenir les

<sup>12</sup> *Essays on Miracles*, p. 6-7.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 7-8; p. 94; *Grammar of Assent*, p. 307-310.

<sup>14</sup> *Essays on Miracles*, p. 4-5; 11-12.

éliminations nécessaires, ces trois questions: le miracle est-il plausible soit en général, soit en tel cas particulier? Est-il de sa nature certainement miraculeux? Est-il suffisamment prouvé? Dans la note de 1865, il pose d'abord la question: le miracle est-il vraisemblable? Il répond qu'il n'y a aucune raison pour laquelle il ne le serait pas, même aujourd'hui; c'est même normal dans l'histoire de l'Église, tout comme c'était nécessaire quand la Révélation fut d'abord donnée aux hommes; pour les cas particuliers, on doit étudier les circonstances: par exemple, il est invraisemblable que Dieu opère un miracle pour servir un dessein de lucre. Deuxième question, question de fait: est-il prouvé 1° que l'événement est bien historique, 2° qu'il est bien miraculeux? Pour répondre à la première partie, il suffit de peser les témoignages selon les règles de la critique historique<sup>15</sup>. Pour décider du caractère miraculeux, il suffit et il est nécessaire d'exclure toute cause naturelle.

Mais ici il faut relever une faiblesse philosophique de notre penseur. Il n'a pas de la nature une conception qui lui permette d'affirmer que certains faits sont nécessairement, inéluctablement en dehors des lois de la nature. Pour lui, en effet, ces lois ne correspondent pas à une nécessité de nature; on ne peut pas prouver que l'ordre de la nature soit fait de lois nécessaires (d'une nécessité qu'il faudra préciser) fondées sur les essences immuables; tout ce qu'il est permis d'affirmer de tout repos, c'est ce que l'expérience montre: la répétition régulière de certains faits<sup>16</sup>. Le miracle n'est donc de prime abord qu'un fait extraordinaire, une exception au cours ordinaire de la nature tel que l'expérience nous le montre. Pour décider de son caractère vraiment miraculeux, il faudra donc poser la question comme ceci: en face d'un fait extraordinaire, laquelle faut-il choisir des deux hypothèses: nier le miracle et faire gratuitement appel à la convergence d'une foule d'influences parfaitement inconnues aboutissant sans raison visible à produire ce fait; ou bien recourir à une seule cause, un pouvoir bien connu celui-là, intervenant spécialement dans le jeu de la nature pour une fin supérieure, et alors

<sup>15</sup> C'est à Newman historien qu'il faut renvoyer.

<sup>16</sup> *Grammar of Assent*, p. 66-72, p. 81, p. 280-281: « There is no such thing as one and the same nature; they are each of them itself, not identical, but like. A law is not a fact, but a notion . . . not any more than the average man of an Insurance Company »; p. 298-300.



admettre le miracle<sup>17</sup>. À condition de faire entrer en ligne de compte toute circonstance et toute considération susceptibles d'éclairer le cas<sup>18</sup>, Newman a confiance que le sens droit n'hésitera pas, en face de cette convergence d'indices, à tenir qu'il y a eu miracle<sup>19</sup>. En cela les théologiens le secondent, ayant, toujours soutenu qu'il est possible, par le seul examen des circonstances physiques et morales, de discerner le caractère miraculeux de certains faits<sup>20</sup>.

Concluons donc avec notre auteur, qu'à considérer soit l'existence du fait, soit son caractère miraculeux, les miracles peuvent être et sont de fait opérés en de telles conditions « qu'aucun jugement pondéré n'osera les dépouiller de leur caractère surnaturel en alléguant soit notre ignorance des lois naturelles, soit l'exagération des récits<sup>21</sup> ».

## II. — LES DÉMARCHES SPIRITUELLES DE L'HOMME RECONNAISSANT À TRAVERS LES SIGNES MIRACULEUX LA VOIX DE SON DIEU AUQUEL IL DONNE UN ENTIER ASSENTIMENT DE FOI.

C'est ici que Newman va devenir personnel et préoccupé de psychologie religieuse. Ce qui précède, il le suppose plutôt et ne le rappelle que pour servir de justification à ce qui suit.

1. UN PROBLÈME. — Mais les données précédentes posent d'abord un problème: y a-t-il passage légitime des signes au fait signifié, des miracles au fait de la Révélation? Non, pas du point de vue objectif, comme on l'a dit antérieurement, les miracles étant liés par Dieu au fait de la Révélation et étant opérés en des conditions qui doivent permettre un discernement sûr. Mais du côté de l'homme: peut-il et comment peut-il légitimement voir ce lien et opérer ce discernement avec certitude, de façon à sortir de la probabilité? Le problème se pose pour tous, mais sous un jour spécial pour ceux (et c'est le grand nombre) qui n'ayant pas étudié les règles du raisonnement, se servent de leur raison tout bonnement sous la conduite de leur bon sens. Devra-t-on les astreindre à

<sup>17</sup> *Grammar of Assent*, p. 306-307, p. 382; *Essays on Miracles*, p. 54-55.

<sup>18</sup> Dans le *Grammar of Assent*, il insistera beaucoup, on le dira mieux plus loin, sur cette influence d'un grand nombre de considérations attenantes au sujet, quoique souvent implicites et cachées à l'attention de celui qui doit se prononcer.

<sup>19</sup> *Essays on Miracles*, p. 55.

<sup>20</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 3<sup>a</sup> ed. 1929, vol. II, p. 68-83.

<sup>21</sup> *Essays on Miracles*, p. 54.

de longs raisonnements, à de rigoureuses démonstrations scientifiques avant de leur permettre un acte de foi <sup>22</sup>? La solution de ce problème a fait l'objet des réflexions de Newman tout le long de sa vie. Il retrace dans l'*Apologia* <sup>23</sup> la genèse de sa solution.

2. GÉNÈSE HISTORIQUE DE LA SOLUTION DU PROBLÈME DE L'ASSENTIMENT RELIGIEUX. — Un des livres qui ont le plus influé sur la pensée de Newman, de son aveu même, est l'*Analogy* de Butler. C'est de lui qu'il apprend et tient <sup>24</sup> que « la probabilité est le guide de la vie ». Certes, le danger est là pour beaucoup d'esprits d'abolir en eux toute certitude: va pour des opinions dont on puisse user pour la pratique journalière de la vie, mais impossible d'embrasser ses sentiments d'une pleine et ferme adhésion. Newman est averti de ces conséquences ruineuses surtout en matière de religion. Keble, à qui il se lie en 1828, lui fait faire un pas en avant, au moins sur le terrain religieux; il distingue deux phases: la préparation de l'assentiment religieux, là règnent les probabilités; l'adhésion elle-même dont la fermeté provient du pouvoir vivant de la foi et de l'amour. Newman accepte cette distinction avec ferveur, la foi étant pour lui comme pour Keble un acte supérieur à tout ce qui la prépare, la rencontre ineffable avec la présence de Dieu, encore invisible il est vrai, puisque c'est la foi. Témoignage d'une foi vive: sûre de son objet, parce que l'aimant, elle reconnaît et suit le moindre de ses vestiges <sup>25</sup>. La difficulté n'était pas de ce côté et on ne peut que souscrire à la beauté et à la ferveur de cette doctrine. Mais était-ce logique, se demandait-il? N'était-ce pas plutôt un défi à la logique? Il avait bien raison de qualifier ainsi une adhésion aussi ferme que possible donnée à une proposition à laquelle la logique froide ne concède au plus que des probabilités. Le problème de la rationalité de la foi était atteint: l'acte de foi est en même temps et tout autant certain et obscur; comment peut-il alors être raisonnablement certain, comment peut-il être prudemment assuré, s'il erre en dehors des évidences de la raison et s'il va à tâtons? Des probabilités nous introduiront-elles jamais dans la cer-

<sup>22</sup> Ce dernier aspect fait l'un des thèmes des *University Sermons*.

<sup>23</sup> P. 19-23.

<sup>24</sup> Voir *Grammar of Assent*, p. 236-240..

<sup>25</sup> Jean MOUROUX, *Structure « personnelle » de la foi*, dans les *Recherches de science religieuse*, fév. 1939, p. 59-107.

titude? Aussi le génie de Newman cherche-t-il à compléter les vues de son ami par d'autres considérations personnelles. Écrivant cela dans l'*Apologia*, il renvoie ses lecteurs à ses *University Sermons*, à ses *Essays on Miracles* et à son *Development of Doctrine*. Il ne pouvait encore nous remettre à l'ouvrage fondamental qui devait reprendre ex professo ces vues pour les expliquer et les défendre, *Grammar of Assent*, publié en 1870. Mais la pensée était formée et l'*Apologia* nous en livre l'esquisse.

Il en aligne les principales idées comme suit: « La certitude absolue, que nous sommes en mesure de posséder soit au regard des vérités de la théologie naturelle, soit à celui *du fait de la révélation*, cette certitude est le résultat d'un assemblage [c'est le mot anglais lui-même, souligné par l'auteur] d'un concours de probabilités convergentes; cette assurance [certitude] est une disposition de l'esprit; la certitude [certainty] est une propriété des propositions <sup>26</sup>; les probabilités qui n'arrivent pas à la certitude logique [logical certainty] peuvent cependant suffire à produire une certitude dans l'esprit [mental certitude]; cette dernière peut égaler la mesure et la force de la certitude qu'engendre la plus rigoureuse démonstration scientifique; ce peut être un devoir bien défini pour certains individus et en des cas donnés que de posséder cette certitude, alors même que l'obligation n'existe pas pour d'autres en d'autres circonstances. En outre, de même qu'il y a des probabilités capables de produire la certitude, il y en a d'autres qui ne peuvent légitimement donner naissance qu'à des opinions. » D'où résulte « une échelle graduée d'assentiments <sup>27</sup> ».

3. QUELQUES EXPLICATIONS COMPLÉMENTAIRES. — Pour expliquer et défendre ces vues, il faudrait s'étendre hors proportion; essayons au moins de prévenir les plus grossières équivoques en utilisant surtout le *Grammar of Assent* <sup>28</sup>. D'abord, Newman se situe en terrain

<sup>26</sup> Donc appartient à l'ordre logique.

<sup>27</sup> *Apologia*, p. 20-21.

<sup>28</sup> De son titre complet *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Voir F. BACCHUS, *How to read the Grammar of Assent*, dans *The Month*, fév. 1924, p. 106-116; H. TRISTAM et F. BACCHUS, *Newman*, dans le *Dict. Théol. cath.*, col. 385-397; Marcel HAYOT, *Pour comprendre l'apologétique de Newman. L'Illative sense: sa nature et son exercice*, dans la *Nouvelle Revue Apologétique*, 1939, p. 210-222; James O'ROURKE, *Newman's Illative Sense*, dans *The Irish Ecclesiastical Record*, 1943, p. 193-200; et surtout Denys GORCE, *L'Assentiment dans Newman*, dans les *Etudes Carmélitaines*, 1937, p. 55-94.

concret, non en terrain abstrait. À celui-ci il laisse les démonstrations contraignantes, irrésistibles, mathématiques. Mais ce terrain est assez restreint<sup>29</sup>; en tout cas, sans nier la possibilité de pareilles démonstrations en matière religieuse, il n'y est pas personnellement enclin<sup>30</sup>. Il transporte les démarches de l'esprit en matière religieuse dans le domaine du concret, des faits. Tout son effort consiste à décrire comment en matière concrète on peut arriver à des certitudes non seulement relatives suffisant à l'action, mais absolues où l'esprit se repose.

Car il tient de toute son âme qu'il y a en ces matières des certitudes très légitimes et reconnaissables à des marques distinctives<sup>31</sup>. Il n'est pas sceptique, quoique sa tendance à chercher des difficultés l'ait fait passer pour sceptique<sup>32</sup>. Ces certitudes, elles existent et nombreuses même en ces manières concrètes qui ne se laissent pas facilement ensermer dans le réseau de la démonstration de type syllogistique<sup>33</sup>. Voici un exemple qu'il donne et qui n'est pas sujet à ambiguïté, qui pose le problème, explique les termes et insinue la solution. Le P. Hardouin, au XVII<sup>e</sup> siècle, nia l'authenticité littéraire de plusieurs des principaux classiques latins, prétendant restituer à leurs véritables auteurs, les moines du moyen âge, des œuvres que toute la tradition attribue à Cicéron, à Horace, etc. Paradoxe à coup sûr, de commenter Newman, car, « même si nous ne sommes pas en mesure de tirer une ligne entre ce que pouvait ou ne pouvait pas l'intelligence médiévale, nous avons le sentiment assuré [we feel sure] que du moins elle ne pouvait pas écrire les classiques. Un sens instinctif et une confiance dans le témoignage [de la tradition] sont l'argument, solide encore qu'implicite [undeveloped], sur lequel s'appuie notre certitude<sup>34</sup>. »

<sup>29</sup> En raison d'un certain nominalisme qui l'empêche de voir la force de bien des démonstrations qu'une saine philosophie tient pour valables. Voir ce qui a été dit plus haut au sujet des lois de la nature.

<sup>30</sup> *Grammar of Assent*, p. 410.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>32</sup> La phrase est de lui: « Ten thousand difficulties do not make one doubt » (*Apolo-  
logia*, p. 239).

<sup>33</sup> Son nominalisme lui fait voir dans le syllogisme non l'expression d'une démarche de l'esprit (mental), mais un pur arrangement de mots (verbal); d'où défiance à l'égard de la logique artificielle (*Grammar of Assent*, p. 263).

<sup>34</sup> *Grammar of Assent*, p. 296; un peu plus loin le même exemple est mis en parallèle avec l'argument apologetique de la transcendance du christianisme: nous sentons que l'esprit humain ne peut pas être l'auteur d'une religion aussi parfaite que celle du Christ (p. 308).

Il faut expliquer la formation de cette assurance plus ou moins instinctive. Les raisons explicitement proposées n'en rendent pas compte à elles seules: peut-on trouver un syllogisme apodictique prouvant que les moines n'ont pas pu écrire Cicéron? Tous les arguments apportés ne sont que probables pris un à un, et pourtant au terme on est forcé d'admettre la conclusion. Pourquoi? « Dans les questions concrètes ayant trait à des faits, la conclusion est plutôt entrevue et prédite que réellement touchée; entrevue dis-je, dans le nombre et la direction convergente des prémisses qui s'accroissent et qui, en se combinant, approchent de si près la conclusion qu'on ne saurait assigner le point de séparation; et pourtant les prémisses ne touchent pas (quoique tout juste) la conclusion d'un point de vue purement logique, en raison de la nature même de sa matière et à cause du caractère si délicat et implicite d'au moins une partie des raisonnements dont elle dépend. C'est par la force, la variété ou multiplicité de prémisses en elles-mêmes simplement probables, non par d'invincibles syllogismes; — c'est en renversant les objections, en annulant les théories adverses, en éliminant graduellement les difficultés, en confirmant la règle par des exceptions, en trouvant des relations insoupçonnées avec des vérités reçues, en suspendant et ralentissant l'avance vers les réactions victorieuses, — c'est par tous ces moyens et par bien d'autres que l'esprit expérimenté et habitué est capable de deviner avec assurance que telle conclusion est inévitable, dont pourtant ses raisonnements alignés ne le mettent pas en possession <sup>35</sup>. » « Voici un écrivain qui déclare n'avoir aucun doute au sujet de l'authenticité d'un livre, et pourtant il n'arrive pas à prouver son avancé par une argumentation en forme [set down in words]. Les raisons de ses convictions sont trop délicates et trop complexes; à la vérité, elles sont partiellement invisibles, excepté pour ceux qui à raison des circonstances ont une perception intellectuelle de ce qui n'apparaît pas au grand nombre. Ces raisons sont personnelles. Voilà encore une fois, la description des cheminements de l'esprit en matière concrète: passer d'antécédents simplement probables à la preuve suffisante d'un fait ou d'une vérité, puis la preuve étant faite, à un acte de certitude <sup>36</sup>. »

<sup>35</sup> *Grammar of Assent*, p. 321.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 329.

On aura remarqué l'insistance sur la part d'implicite et d'invisible et d'instinctif à laquelle on attribue la force de ces démarches de l'esprit. Inutile d'apporter d'autres textes<sup>37</sup>. Cet implicite est fait de la multitude d'impressions, d'expériences, de réflexions qui en s'accumulant, finissent par former les moules de l'esprit, les façons de penser, les convictions, tous les critères qui guident nos jugements avec un instinct aussi sûr qu'il est difficile à la raison raisonnante d'en rendre raison. On voit par là la singulière importance d'une préparation de l'esprit pour être capable de saisir la vérité avec certitude en ces domaines<sup>38</sup>.

4. NÉCESSITÉ D'UNE PRÉPARATION DE L'ESPRIT POUR SAISIR LE FAIT DE LA RÉVÉLATION DANS LES SIGNES MIRACULEUX. — C'est par les procédés antérieurement décrits que nous arriverons à reconnaître avec certitude dans les miracles le sceau divin de la Révélation, comme en toute autre matière de fait. Mais à cette fin, l'esprit doit être préparé. Ici, Newman se surpasse: comme il sait montrer comment une âme rebelle ou même indifférente à Dieu et à la religion fera toujours des difficultés aux signes divins de la Révélation et refusera de donner sa foi entière sous prétexte de sauvegarder les prétendus droits de sa raison! Rationalisme en un autre terme, que Newman combattra tout particulièrement sous la forme du libéralisme religieux. Lui-même jugeant sa carrière en rétrospective y voyait le combat de sa vie, ainsi qu'il s'exprimait dans son discours d'acceptation du chapeau cardinalice<sup>39</sup>. Il y définissait en même temps le libéralisme comme la « théorie qu'il n'y a pas de vérité positive en religion; d'où la conclusion que la religion est affaire d'opinion personnelle, qu'elle est non objective, mais subjective, non une révélation, mais un sentiment et un goût<sup>40</sup> ». Ce libéralisme n'est autre que l'introduction des principes rationalistes au sein de la religion révélée. C'est sous ce titre que Newman, encore anglican, pu-

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 292; voir *Dict. Théol. cath.*, art. *Foi*, col. 319-322.

<sup>38</sup> Ceux qui connaissent le fonctionnement de la phronésis aristotélicienne ou de la prudence des scolastiques retrouveront quelque chose d'analogue dans cette sorte d'instinct divinatoire de la vérité concrète. De fait, Newman se sert de la notion de la phronésis d'Aristote pour illustrer la nature de l'*Illative Sense*, ce pouvoir de juger et de conclure en matière concrète (*Grammar of Assent*, p. 353-357).

<sup>39</sup> Wilfrid WARD, *Life of Newman*, vol. II, p. 459.

<sup>40</sup> Voir Vernon F. STORR, *The Development of English Theology in The Nineteenth Century 1800-1860*, London, Longmans, Green and Co., 1913. L'auteur est lui-même libéralisant.

bliait en 1835, parmi les *Tracts for the Time*, un vigoureux opuscule reproduit dans le premier volume des *Essays Critical and Historical*. Il y dénonce le rationalisme avec une vigueur et des termes que l'on retrouve dans le *Syllabus* de Pie IX. Il doit être bien entendu que Newman ne condamne pas tout usage de la raison portant sur la Révélation, soit pour la reconnaître, soit pour la mieux comprendre, très loin de là. « Rationaliser en matière de révélation, c'est constituer la raison règle et mesure des doctrines révélées; c'est stipuler que ces doctrines doivent comporter leur propre justification, les rejeter si elles viennent en impact avec nos opinions et façons de penser, ou si elles s'harmonisent difficilement avec notre bagage de connaissance. C'est ainsi qu'un tel esprit rationalisant va tout à l'encontre de la foi, celle-ci étant de par sa nature l'acceptation de ce que notre raison ne peut pas atteindre, simplement et purement en se basant sur témoignage <sup>41</sup>. » En son fond le rationalisme non seulement dilue l'idée de Révélation, il la rejette. S'étant constitué règle absolue de tout, il ne peut accepter une révélation régulatrice. Il est finalement conduit à se détourner totalement de Dieu et à nier son existence <sup>42</sup>. Certes, tous ne vont pas à ces extrémités; mais partout on rencontre l'esprit rationaliste, lorsqu'il y a répugnance ou indifférence à l'égard de la Révélation, lorsqu'on fait difficulté à reconnaître la signification des signes miraculeux. Pour toutes sortes de raisons, on s'aveugle, on se retranche en d'excessives exigences de la raison, on se plonge l'esprit dans les choses du monde. Avec quelle véhémence et pénétration Newman dénonce et poursuit les évasions dont font état ces esprits aveugles et mondains. À les entendre, les signes ne seraient jamais assez clairs, les évidences jamais assez fortes; si toutefois ils sont prêts à admettre une Révélation théoriquement possible, ils auront tôt fait de déclarer qu'en fait, Dieu n'a jamais parlé, que rien du moins n'en a été prouvé <sup>43</sup>.

<sup>41</sup> *Essays Critical and Historical*, p. 31.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 38-39; 34. Newman prévoit que l'école libérale s'en va vers une « God-denying Apostasy » (*ibid.*, p. 95). Comparer avec le prologue de la constitution dogmatique sur la foi catholique proclamée par les Pères du Concile du Vatican: le libre examen a conduit au rationalisme, le rationalisme à l'athéisme (GRANDERATH, *Histoire du Concile du Vatican*, version franç., Bruxelles, Dewit, 1911, vol. 2, 2<sup>e</sup> partie, p.159).

<sup>43</sup> Voir la réflexion de Cajetan, *In II<sup>a</sup> II<sup>æ</sup>*, q. 1, a. 1, n. 11: les vrais croyants ne sont pas ceux qui déclarent être prêts à croire, si Dieu parle, mais ceux-là qui croient fermement que Dieu a parlé.

Au contraire, ceux-là arrivent à la pleine lumière de la foi, qui, ne craignant pas les ténèbres qui l'entourent, veulent sincèrement croire. Non pas croire imprudemment et sans signes suffisants, tout ce qui précède l'a assez dit, mais croire dès que les signes sont suffisants. La foi est satisfaite de ce que Dieu a donné, puisque c'est assez; l'incroyance exige toujours plus avant de consentir à céder à la Parole de Dieu <sup>44</sup>. La foi est facile à qui attend avec avidité les signes d'une présence divine, s'estimant infiniment béni de recevoir de son Maître, ces marques de sa bienveillance. La voix de la conscience, quand elle n'est pas étouffée, met l'homme en relation vivante avec son Créateur. Pénétrant sa propre dépendance et les faiblesses de son âme pécheresse, la créature raisonnable se tourne vers son Créateur pour lui rendre ses hommages d'adoration révérente, de soumission humble, de filiale attente. Elle est toute ouverte à recevoir la Parole quand elle se fera entendre; elle est toute prête à la chercher <sup>45</sup>. Elle pourra alors, à la suite du grand cardinal parvenu au terme de tous ses travaux d'approche dans le *Grammar of Assent*, parcourir la suite incomparable des signes du passage divin sur la terre, depuis les premières lueurs prophétiques de l'Ancien Testament jusqu'aux brillants reflets qui en restent sur l'Église du Christ. Il ne restera plus qu'à dire: « Seigneur, vous avez les paroles de la vie éternelle. »

#### LA FOI: PRÉSENCE DIVINE.

Sûr du témoignage qui me la transmet, je repose avec confiance sur votre parole. J'y assentis pleinement et, ce faisant, j'adhère non à des formules ou à de pures constructions mentales, non seulement à des faits du passé, mais à la réalité divine. « La foi est la « substance » ou la réalisation [the realizing] de ce qui n'est pas encore possédé; croire c'est rendre présent ce qui est futur. Encore, c'est « l'évidence » de ce qui n'est pas vu, c'est-à-dire le fondement sur lequel s'appuie notre acceptation de l'invisible comme d'une réalité existante. Dans l'ordre de la nature, nous nous assurons des choses par la vue et la raison; mais

<sup>44</sup> *Parochial and Plain Sermons*, vol. VI, p. 260.

<sup>45</sup> Impossible de citer. Les textes abondent, d'une merveilleuse beauté. Par exemple, *Paroch. and P. Sermons*, vol. II, sermon 2, *Faith without sight*; *University Sermons*, p. 198-199; *Grammar of Assent*, p. 413-415, 417-418, 425-426; *Discourses to Mixed Cong.*, p. 274-275; *Lectures on Justification*, p. 269-272.



la foi seule peut nous informer du présent invisible et du futur imprévisible <sup>46</sup>. »

« C'est notre victoire sur le monde que de le dépasser par la foi et de vivre avec le monde invisible. Comprenant que le monde d'ici-bas ne peut suffire au bonheur, la foi regarde au-delà vers Dieu, « réalise » sa présence, attend sa venue, se donne à lui et s'en remet humblement à lui de tous ses intérêts <sup>47</sup>. » Mais cet état de confiance aveugle n'est qu'une épreuve temporaire; le moment viendra où en récompense la foi cédera à la vision, pour passer « de l'ombre et des images à la vérité », *ex umbris et imaginibus in veritatem* <sup>48</sup>.

Jacques GERVAIS, o. m. i.

---

<sup>46</sup> *Lectures on Justification*, p. 252-253.

<sup>47</sup> *Parochial and Plain Sermons*, vol. III, p. 79-80

<sup>48</sup> Epitaphe de Newman.

# Hommes d'affaires canadiens

AUX XVII<sup>e</sup> ET XVIII<sup>e</sup> SIÈCLES

---

Le Canada a eu des héros et des saints. Champlain, Maisonneuve, Brébeuf, Jogues, Marguerite Bourgeois, la vénérable mère d'Youville, ces noms sont sacrés et ces figures sublimes. Mais ces grands rôles historiques ont peut-être trop caché les personnages plus modestes qui ont eu aussi leur utilité dans la formation de la société canadienne. Car il est certain que les héros et les saints n'ont pas eu seuls part à la grande œuvre française du Canada. Au XVII<sup>e</sup> siècle et au XVIII<sup>e</sup> siècle, des gens obscurs et demeurés ignorés de l'histoire ont participé à la création de la Nouvelle-France. Notamment, de véritables hommes d'affaires ont contribué au développement de la colonie. Il ne faudrait pas croire, en effet, qu'une entreprise comme celle du Canada ait pu se faire uniquement par des gens préoccupés d'évangéliser les indiens. Le Canada fut traité comme une affaire par beaucoup de Français qui y étaient nés ou qui étaient venus s'y établir. Et il s'y édifia de belles fortunes sous Louis XIV et Louis XV. Aubert de La Chesnaye et Le Ber sont les plus connus parmi les hommes d'affaires d'autrefois, mais il y en eut bien d'autres. Les Bazire, par exemple, les Bissot, les Le Moyne, les Pezard, les Le Gardeur, les Soumande sont des familles de traitants de fourrures, véritables hommes d'affaires et qui devinrent fort riches. Ces traitants, ou plutôt, « traiteurs » comme on disait alors, avaient leurs comptoirs à Montréal où la célèbre foire de la fourrure attirait les indiens et les coureurs des bois de toutes les régions du Canada. Et il est certain que ces négociants contribuèrent au développement de la ville qui allait devenir un jour la métropole du pays. Car Montréal dut sa croissance rapide à sa situation de grand centre commercial de la colonie. Et cela est si vrai que le comte de Frontenac voulut ruiner son importance économique en lui suscitant une dangereuse concurrence. Il fit construire le fort Cataracoui, qu'il appela

fort Frontenac, sur le haut Saint-Laurent, dans l'espoir de détourner la traite des fourrures<sup>1</sup>. C'est pourquoi il protégea tant La Salle, Joliet et autres traiteurs qui allaient porter au loin les possibilités commerciales de la colonie. Le gouverneur avait formé une véritable compagnie de traite particulière avec des marchands de Montréal, qui étaient aussi coureurs des bois: Duluth, Lamonde et Dupuys<sup>2</sup>.

Mais les marchands firent une opposition acharnée à La Salle et à Frontenac pour maintenir la suprématie de Montréal comme marché de la fourrure. Le Ber fut le plus tenace et finit par l'emporter sous le gouvernement de M. de La Barre. La grande rivalité entre les marchands de Montréal et le comte de Frontenac tenait surtout à une question de routes de la traite. Les trafiquants montréalais avaient toujours envoyé leurs coureurs des bois par le nord, la route de l'Outaouais. L'établissement par Frontenac d'un poste de traite à Cataracoui, sur le haut Saint-Laurent, détourna brusquement la traite vers le sud. Et les sauvages qui allaient « traiter » au fort Cataracoui, ne descendirent plus à Montréal. Frontenac fut accusé de n'avoir fait construire Cataracoui que pour ses affaires<sup>3</sup>, et nullement pour des raisons militaires. « Des hommes intéressés à faire le commerce par le nord, a dit Pierre Margry, et à passer par la rivière des Outaouais, voyaient dans les Iroquois des concurrents du sud et en même temps des rivaux dans les Français qui suivaient cette voie nouvelle<sup>4</sup>. »

Frontenac ne fut pas le seul gouverneur traitant de pelleteries. Tous les gouverneurs et intendants de la colonie furent accusés de faire la traite. La Barre y gagna une fortune. Dans un *Mémoire* au roi, M<sup>gr</sup> de Saint-Vallier disait que le gouverneur Vaudreuil, les intendants Raudot et Beauharnois ont fait du commerce avec les Anglais même pendant la guerre, et que le gouverneur de l'Acadie, Subercaze, arrivé pauvre capitaine dans les troupes de marine, a amassé une fortune en quelques années<sup>5</sup>. Les intendants étaient particulièrement bien placés pour faire la traite. Champigny devint très riche. Et si Bigot fut le plus malhonnête,

<sup>1</sup> FAILLON, *Hist. de la Colonie*.

<sup>2</sup> P. MARGRY, *Mémoires et Documents*, t. V.

<sup>3</sup> Arch. Nationales, Paris (Colonies, C. II, A, vol. 6, f. 351).

<sup>4</sup> P. MARGRY, *op. cit.*, t. V.

<sup>5</sup> Mémoire sur l'état présent du Canada, par Saint-Vallier, nov. 1711 (Arch. Paris, Col., C. II, A, 32, f. 205).

il n'est certainement pas le seul intendant du Canada qui ait fait fortune dans la colonie. Gouverneurs et intendants s'accusèrent toujours mutuellement de faire la traite et de protéger les coureurs des bois. Les lettres de Frontenac au ministre sont pleines de dénonciations de ce genre contre Champigny et Duchesneau, et celles de ces derniers sont remplies de plaintes et de délations au sujet de Frontenac. Le vieux gouverneur disait dans une lettre que la maison de l'intendant Duchesneau à Québec « est un véritable entrepôt et que l'on y voit toutes sortes de marchandises de traite, épiceries, chaussures, étoffes, quincailleries <sup>6</sup> ». Quant à Duchesneau, il écrivait que Frontenac commerçait avec les Anglais d'Orange et de Manhatte <sup>7</sup>.

Parmi les hommes d'affaires canadiens de cette époque, Denis Rivérin est l'un des plus importants. Il avait établi une grande pêcherie sur le Saint-Laurent et expédiait de la morue en France. En 1692, il avait fondé une société avec Frontenac, l'intendant Champigny, Prévost (lieutenant du roi à Québec), Pachot, Aubert <sup>8</sup>. Le frère de Rivérin était marchand à Québec. Car les familles de négociants, les dynasties de marchands étaient nombreuses dans la colonie. Les Pachot père et fils, armateurs de La Rochelle et de Québec, avaient un gros commerce de bards et de farines qu'ils faisaient venir de France où ils expédiaient des bois <sup>9</sup>. Le Gardeur de Courtemanche transmit à son beau-fils Martel la propriété de son entreprise du Labrador. Des navires de Saint-Malo, de Saint-Jean-de-Luz venaient chercher son poisson <sup>10</sup>. Cet ancien officier devenu homme d'affaires avait aussi un second commerce: il exportait du duvet appelé édreton. Des sauvages allaient chercher ce duvet dans les nids d'oiseaux de mer, les moyacs. Mais Courtemanche avait des ennuis avec ses sauvages qui refusaient de nettoyer ce duvet parce qu'il était plein de puces <sup>11</sup>. Les affaires de Courtemanche passées par héritage aux Martel, furent l'origine de leur fortune. Un mariage la transporta chez

<sup>6</sup> Frontenac au ministre (Col., C. II, A. 5, f. 5).

<sup>7</sup> Henri LORIN, *Le Comte de Frontenac*.

<sup>8</sup> Champigny au ministre, 10 nov. 1692 (C. A. 12, f. 133-51).

<sup>9</sup> François Vianney-Pachot épousa Charlotte Juchereau, fut seigneur de Rimouski, et mourut en 1698 laissant une belle fortune. Sa fille épousa Alexandre Berthier. Sa veuve se remaria à François de La Forest.

<sup>10</sup> Augustin Le Gardeur de Courtemanche, né en 1663, fut officier durant de longues années, obtint une concession au Labrador. Il était le quinzième enfant de Le Gardeur de Tilly et de Geneviève Juchereau.

<sup>11</sup> Raudot au ministre, 23 oct. 1708 (Col., C. II, A. 28, f. 188-258).

les Chaussegros de Léry. C'est à madame de Léry, née Martel, que Georges III dit galamment que si toutes les canadiennes lui ressemblaient, il avait fait une belle conquête <sup>12</sup>.

Les Hazeur furent aussi une famille de négociants. François Hazeur avait formé une société avec Vital Oriol en 1694 à Québec. Il possédait des moulins à la Malbaie, s'associa avec Aubert, avec Soumande, fit la traite à la Baie d'Hudson. Avec Riverin, il exploita une carrière d'ardoises. Hazeur était connu pour sa probité et quand le comte de Frontenac mourut en 1698, M. de Monseignat et M. François Hazeur furent nommés par le vieux gouverneur ses exécuteurs testamentaires.

M. Hazeur avait épousé une Soumande <sup>13</sup>. Les Soumande de Cananville furent une puissante dynastie de négociants canadiens. Ils étaient de vieille noblesse, originaires de Guyenne. Pierre Soumande, capitaine de la marine marchande, s'était fixé à Québec où son fils Jean Soumande de Cananville, également négociant, forma une société avec Hazeur. La mère Juchereau parle de M. de Cananville dans son *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec* et dit qu'il était capitaine de navire. C'est de Pierre Soumande qu'il s'agit. En 1708, Jean Soumande était établi à Montréal et y faisait un gros trafic de pelleteries. Un Mémoire de M. d'Aigremont dit que « c'est le sieur Soumande, de Montréal, qui fait le plus de commerce de pelleteries avec le poste de Michilimakinac <sup>14</sup> », et une lettre de Riverin au comte de Pontchartrain apprend au ministre que « M. Soumande, marchand de Montréal, sollicite de Monseigneur l'autorisation de reprendre avec les Sauvages Témiscamingues et Abittibis la traite que faisait autrefois la Compagnie du Nord <sup>15</sup>. A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, plusieurs fils de Jean Soumande étaient établis à la Nouvelle-Orléans <sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Les Martel se surnommaient Brouage parce qu'ils étaient originaires de cette ville. François Martel avait épousé Marie Charest, laquelle était belle-fille de M. de Courtemanche. Louise Martel de Brouage épousa Gaspard Chaussegros de Léry. Il ne faut pas confondre ces Martel avec une autre famille, totalement différente, les Martel de Saint-Antoine et Martel de Magesse (dont le P. Le Jeune fait « Magas » dans son *Dict. Hist.*).

<sup>13</sup> Les Hazeur étaient originaires des Flandres. François Hazeur épousa Anne Soumande de Cananville en 1672. Leurs trois fils furent prêtres et leur fille épousa le médecin Michel Sarrazin.

<sup>14</sup> Mémoire de M. d'Aigremont sur les Postes avancés du Canada, 14 nov. 1708 (Arch., Paris, Col., C. II, A, vol. 29, f. 25-102).

<sup>15</sup> Riverin au ministre (C. II, A, vol. 27, f. 82-102).

<sup>16</sup> Les Soumande de Cananville étaient apparentés à l'intendant Champigny par Anne Chaspoux, épouse de Jean Soumande. Ce dernier mourut à Montréal en 1801, âgé de quatre-vingt-seize ans. Son fils François Soumande de Cananville avait épousé Charlotte Gaultier de Varennes dont il eut quinze enfants.

Certains de ces marchands canadiens furent en même temps des aventuriers, comme Joliet qui découvrit le Mississipi. « C'était un marchand de Québec », dit le père Charlevoix. Joliet fut seigneur de la plus grande île du Saint-Laurent, Anticosti, où il établit une pêcherie de saumons. Il envoyait par ses navires tellement de ce poisson à Québec que les gens de la capitale n'en voulurent plus et qu'il y eut une crise sur le saumon dont le prix tomba à rien. Les fils de Joliet se nommèrent, à la mode d'alors, Joliet d'Anticosti et Joliet de Mingan<sup>17</sup>. Cavellier de La Salle ne fut pas autre chose, lui aussi, qu'un marchand aventurier, le plus célèbre de ces négociants explorateurs qui découvrirent l'Amérique du Nord en faisant la traite avec les Indiens.

L'un des plus curieux de ces aventuriers hommes d'affaires est peut-être Juchereau. En 1701, il alla avec vingt-quatre canadiens établir des tanneries sur le Mississipi. Le chevalier de Callières disait d'ailleurs que ce n'était là qu'un prétexte pour monopoliser toute la traite des Pays d'en Haut<sup>18</sup>, et que Juchereau n'était qu'un coureur des bois. En tout cas, ses courses le menèrent jusqu'en Louisiane et de là au Mexique. Il épousa dona Maria de Villescás, fille d'un gouverneur de ville, eut des aventures sans nombre et, devenu riche, finit par se fixer à la Nouvelle-Orléans. Il ne revint jamais au Canada, mais regrettait sa patrie et il écrivait en 1741 à sa nièce Aubert de La Chesnaye: « J'avais toujours eu espérance de revoir mon cher pays<sup>19</sup>. »

Le Sueur fut aussi un négociant aventurier d'envergure. En 1681, il est condamné par le Conseil souverain comme coureur des bois. En 1689, il signe avec Nicolas Perrot « la prise de possession des Pays d'en Haut ». En 1699, il remonte le Mississipi avec Iberville. Il bâtit le fort Le Sueur et le fort Beauharnois sur le haut Mississipi. Il s'était associé à un marchand de Paris nommé L'Huillier et à sept marchands canadiens, et faisait la traite sur le Mississipi avec un mystérieux M. d'Éraque. Le

<sup>17</sup> Et Joliet d'Abancour, ce dernier nom à cause de la mère de Louis Joliet, Marie d'Abancour. L'explorateur avait épousé Françoise Bissot de La Rivière. Le nom de Joliet ou Jolliet devint Joliette.

<sup>18</sup> Callières au ministre, 15 oct. 1701 (C. II, A. 19, f. 1-42).

<sup>19</sup> *Relation de Pénicaut*, publ. par MARGRY (*op. cit.*, t. V), et Villiers du TER-RAGE. *Derniers Jours de la Louisiane Française*. Le fils de Juchereau appelé Louis Juchereau de Saint-Denis, fut alcade de la Nouvelle-Orléans en 1770. Ses filles épousèrent des français et des espagnols du pays et s'appelèrent mesdames de La Chaise, de Soto Bermudes, de Mézières, de Blanc.

Sueur fut nommé, ce qui est un peu inattendu, lieutenant de justice de la Mobile. Sa mort est demeurée inconnue quant à la date. Son fils Jean-Paul Le Sueur fut officier en Louisiane et massacré en 1729, avec un groupe de français, par les Natchez <sup>20</sup>.

Beaucoup de canadiens allaient en Louisiane attirés par Bienville leur compatriote qui leur donnait des concessions. En 1722, les trois frères Chauvin avaient une plantation à trois lieues de la Nouvelle-Orléans, sur les bords du Mississipi, et plus de cent esclaves <sup>21</sup>. Des canadiens arrivaient sans cesse dans la nouvelle colonie, par ordre du roi <sup>22</sup>, et le marquis de Vaudreuil pouvait dire que la Louisiane était fondée par les Canadiens.

Mais sans aller si loin que Juchereau, Joliet et Le Sueur, beaucoup de Canadiens édifièrent de belles fortunes en ne quittant pas leur pays. Il se fit à Montréal, notamment, des fortunes très rapides. En 1685, le marquis de Denonville écrivait au ministre que « le sieur de Chailly, ancien officier de Carignan, a amassé quarante mille livres. Il a fait fortune par la traite à Montréal <sup>23</sup>. » Car la traite était le grand commerce de Montréal. Il n'était pas une maison de l'île où on ne fit la traite, et celle de l'eau-de-vie ne cessa jamais, en dépit des Ordonnances. C'est que le profit était grand d'échanger quelques chopines de mauvais alcool contre de belles peaux de castor. Les Sauvages étaient fous d'eau-de-vie et c'est ce qui les décima si rapidement. On peut dire que la traite a été la cause essentielle de leur décadence et de leur disparition. Les Canadiens n'ont pas massacré les Indiens, comme l'ont fait les Espagnols, mais ils les ont tués tout de même. Un Mémoire anonyme de 1698, qui paraît de la main d'un prêtre (à cause du ton et des plaintes contre l'évêque

<sup>20</sup> Callières et Champigny au ministre, 15 oct. 1701 (C. II, A, 19, f. 1-42). Ils disent que Le Sueur fait la traite avec les Sioux. Au sujet de la mort de ce négociant, il existe un doute sur le lieu et l'époque. Le chevalier de Bourin a écrit qu'il mourut en 1704 et en mer, mais on trouve aux archives de la Société Hist. de Chicago une lettre de madame Le Sueur, datée du fort St-Louis en 1701, adressée à M. Blondeau, marchand de Montréal, et qui déclare que son mari « vient de mourir » (Arch. du Canada, Ottawa, *Rapport 1905*, p. XXXVII).

<sup>21</sup> « MM. Chauvin, trois frères, qui ont plus de cent nègres à travailler sur leur concession à trois lieues de la Nouvelle-Orléans » (*Relation de Pénicaut*). Les Chauvin étaient canadiens et se nommaient Chauvin de Lafrenière, de Léry et Beaulieu. Chauvin de Lafrenière eut un fils qui fut magistrat et que les espagnols fusillèrent avec d'autres français en 1769.

<sup>22</sup> En 1712 un ordre du roi à Vaudreuil et Begon leur enjoint de lever cinquante canadiens pour les envoyer avec M. de LaMothe-Cadillac en Louisiane (Arch., Paris, Colonies, C. II, A, 33, f. 80-108).

<sup>23</sup> Denonville au ministre (Col., C. II, A, 7, f. 35-37 et 8, f. 1-56).

Saint-Vallier), dit que l'ivrognerie tue les Sauvages et que le commerce de l'eau-de-vie fait des ravages terribles parmi eux. « Les Sauvages meurent jeunes maintenant qu'ils s'adonnent à l'ivrognerie, les Algonquins sont presque disparus à cause de la boisson. » Et le même document ajoute que les Indiens donnent « leurs pelleteries pour presque rien lorsqu'ils sont dans l'ivresse <sup>24</sup> ». « Il n'y a pas lieu de s'étonner si on ne voit pas vieillir les Sauvages, écrivait le marquis de Denonville en 1688, car l'eau-de-vie que les traitants leur vendent les tue <sup>25</sup>. » Et, en 1690, de retour en France, le même gouverneur disait au ministre que « les Sauvages qui vivent près des Français meurent par l'alcoolisme <sup>26</sup> ».

La débauche de l'ivresse est si grande que les Sauvages en périssent, disait Denonville. Le clergé, l'évêque en tête, essaya de sauver les pauvres indiens et le roi fit multiplier les Ordonnances contre la traite de l'alcool, mais les traitants furent toujours les plus forts. Un Mémoire anonyme, et qui est évidemment d'un traitant, conseillait au ministre en 1689 de ne pas se préoccuper « des foudres de l'évêque et de l'acharnement des prêtres contre la traite de l'eau-de-vie », car, disait-il cyniquement, « le commerce de la colonie y trouve un grand avantage <sup>27</sup> ». C'est pourquoi, en sous-main, les gouverneurs et intendants permettaient la traite de l'alcool tout en lançant d'officielles Ordonnances contre elle. « C'est que les gains sont énormes », avouait Champigny. « Un traitant, disait-il, peut obtenir 100 livres de pelleteries pour un pot d'eau-de-vie <sup>28</sup>. »

Mais le marché du castor en France ayant été encombré par une surabondance qui fit tomber les prix, il fallut limiter la traite. Il fallut surtout empêcher les coureurs des bois d'apporter trop de pelleteries aux magasins du roi à Montréal et à Québec où des fonctionnaires les achetaient pour les embarquer sur les navires. De plus, les coureurs des bois faisaient une terrible concurrence à la traite de Tadoussac qui appartenait

<sup>24</sup> Mémoire pour le Canada, 1698 (Arch., Paris, Colonies, C. II, A, vol. 15, f. 231-34).

<sup>25</sup> Denonville au ministre Seignelay (C. II, A, vol. 10, f. 123-27).

<sup>26</sup> Le même au même (*id.*, vol. 11, f. 262). L'intendant Raudot avait rendu une ordonnance qui fixait les « cabarets de Montréal au nombre de dix-neuf », ordonnance maintenue par Begon. Cet essai de réglementer la vente de l'alcool ne fut jamais bien efficace (Begon au ministre, Québec, 12 nov. 1712; Arch., Paris, Colonies, C. II, A, vol. 33, f. 168-91).

<sup>27</sup> Mémoire au ministre (Col., C. II, A, 10, f. 534-45).

<sup>28</sup> Champigny au ministre (Col., C. II, A, 12, f. 556-612).



au Domaine royal et qui était affermée à une compagnie. C'est pourquoi les gouverneurs reçurent de France l'ordre de ne donner qu'un nombre limité de « congés » de traite. En général, ce nombre fut fixé à vingt-cinq. Mais les gouverneurs en donnaient d'autres sous forme de « permis de chasse ». D'ailleurs, les congés devinrent immédiatement pour le roi un moyen de payer ses dépenses et même ses dettes dans la colonie. En 1692, les marchands canadiens qui avaient avancé de l'argent six années auparavant au gouverneur Denonville pour construire les forts « du passage de Toronto », chez les Outaouais et « au détroit du lac Érié », furent remboursés en congés de traite<sup>29</sup>. Le roi donnait des congés à des veuves d'officiers, à des familles pauvres, à des communautés religieuses, à des négociants pour les aider dans leurs affaires. En 1692, Frontenac et Champigny écrivaient au ministre qu'ils ont délivré les six congés de traite accordés par le roi aux Hospitalières de Montréal et les deux congés accordés à Riverin pour l'aider dans ses entreprises commerciales<sup>30</sup>. Les détenteurs de congés avaient le droit de les vendre aux plus offrants. Cela se négociait et passait de mains en mains comme du papier-monnaie. Et cette pratique déterminait un mouvement d'argent, des affaires compliquées, mais qui, en somme, faisaient vivre beaucoup de monde.

L'un des traiteurs les plus habiles de Montréal fut certainement Le Ber. Marié à Jeanne Le Moyne, il s'était associé à son beau-frère Charles Le Moyne, puis à Bazire. Le Ber obtint la concession du fort Cataracoui sur le haut Saint-Laurent en 1674. C'était un poste de premier ordre pour la traite. En 1682, Le Ber et Le Moyne furent accusés de traite de l'eau-de-vie. En 1683, le gouverneur La Barre qui faisait des affaires avec eux, obligea Plet, parent et créancier de La Salle, d'abandonner le fort Cataracoui à Le Ber et à Aubert. A sa mort, Le Ber était considéré comme le plus riche négociant du Canada<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Le même au même (C. II, A, 10, f. 389) et Frontenac et Champigny au ministre (*id.*, C. II, A, 12, f. 2-32). La somme due était de 17,944 livres.

<sup>30</sup> Frontenac au ministre (Arch., Paris, Col., C. II, A, 12, f. 2-32).

<sup>31</sup> « Le sieur Le Ber, le plus riche négociant de ce pays », Frontenac au ministre, Québec, 2 nov. 1695 (C. II, A, 13, f. 371-92). En 1695, le comte de Frontenac empruntait de l'argent à Le Ber fils. « Il m'a fait offrir la chose de si bonne grâce que je ne doute pas qu'il s'en acquitte fort bien », écrivait le vieux gouverneur, qui ajoutait : « il est marié à la fille d'une personne qui était autrefois à Mademoiselle et mon intime amie » (C. II, A, *ib.*). Jacques Le Ber de Senneville, fils de Jacques Le Ber et de Jeanne Le Moyne, avait épousé, en France, Marie-Anne de La Cour en 1692, puis Marie-Louise Miré de L'Argenterie. La fille de l'amie de Frontenac est Marie-Anne de La Cour. C'est chez Mademoiselle de Montpensier que le comte de Frontenac avait connu M<sup>me</sup> de La

Aubert de La Chesnaye ne fut pas un moins habile brasseur d'affaires. On trouve son nom dans toutes les combinaisons commerciales, notamment dans la Compagnie du Nord (Baie d'Hudson). Sa descendance porta le surnom de Gaspé. Il obtint des lettres de noblesse, ce qui ne signifiait rien du tout au Canada car il n'y eut jamais de noblesse canadienne quoi qu'en aient prétendu de naïfs « historiens ». Aubert finit par se ruiner et ne laissa à sa veuve en 1702 qu'une petite rente viagère <sup>32</sup>.

L'intendant Talon avait rendu un grand service aux hommes d'affaires canadiens en les débarrassant du monopole que la Compagnie des Indes réclamait dans la colonie. Il avait obtenu de Colbert la liberté des échanges que la Compagnie menaçait. Cette encombrante Compagnie des Indes avait un agent à Québec qui gênait beaucoup les négociants. Mais elle dut se contenter d'un droit du quart des castors et d'un dixième des originaux, ce qui lui rapportait d'ailleurs soixante-dix mille livres dans les bonnes années.

Mais le vrai commerce du pays se faisait en dehors de Talon et des intendants ses successeurs. Et dès 1700, les affaires se concentraient sur la traite des « Pays d'en Haut ». Les marchands de Montréal partaient en groupes de cinquante ou soixante canots, passaient quelques mois chez les sauvages des lacs et revenaient avec des paquets de castors. En 1708, une amende sévère fut imposée aux marchands de Montréal pour avoir traité de l'eau-de-vie, mais les marchands payaient ces amendes et continuaient leurs fructueuses affaires. Ils ne prenaient même pas la peine de se munir de congés <sup>33</sup>. Ils avaient ainsi établi un tel réseau d'affaires qu'il résista à toutes les contraintes officielles.

Les commandants des forts des Pays d'en Haut (forts Frontenac, Niagara, Michilimakinac, Détroit) faisaient un énorme commerce par l'intermédiaire des coureurs des bois et des marchands de Montréal. En 1704, le traitant Boudor portait pour dix mille livres de marchandises dans les postes des grands lacs. Renaud, Vandry, les deux Chauvin fai-

Cour. Le fils de Jacques de Senneville, Joseph-Hippolyte Le Ber, épousa en 1718 Anne Soumande, et Marie Le Ber épousa le chevalier Benoist. Le dernier descendant des Le Ber épousa une Gaultier de Varennes. M<sup>me</sup> Le Ber de Senneville, née Varennes, fut noyée dans le naufrage de *L'Auguste* en 1761, avec ses deux fils et sa fille.

<sup>32</sup> SALONE, *Colonisation de la Nouv. France*. LORIN, *Comte de Frontenac*.

<sup>33</sup> Vaudreuil écrivait en 1712 que les marchands de Montréal allaient faire la traite au Détroit et à Michilimakinac sans congés (C. II, A, 33, f. 80).

saient la traite en société avec Tonty et La Forest les commandants des forts de Michilimakinac, et le gouverneur du Canada, le marquis de Vaudreuil, partageait leurs bénéfices<sup>34</sup>. Ce gouverneur avait d'ailleurs des intérêts dans plusieurs compagnies de marchands et, notamment, dans celle qu'avaient formée M. de Vincennes, M. de La Découverte et « Madame La Découverte » (c'est Pierre You qui portait cet étonnant surnom de La Découverte. Son fils, François You, préféra se faire appeler M. d'Youville). Fonctionnaires, officiers, seigneurs, magistrats se livraient tous à un commerce intense, à l'exemple des gouverneurs. Et tout le monde contrevenait aux Ordonnances contre la traite de l'eau-de-vie, et se passait des congés. Ramezay, gouverneur de Montréal, avouait en 1704 que « la traite est énorme en dehors des 25 congés ». En 1698, l'intendant Champigny déclarait que Charly, Blondeau, La Rose et autres marchands de Montréal « font la traite absolument sans congés et que le chevalier d'Ailleboust-Argenteuil profite de son commandement de Michilimakinac pour faire un gros commerce dans ce poste d'où Tonty avait été rappelé<sup>35</sup> ». Et l'intendant avouait au ministre qu'il manquait de moyens pour faire exécuter les ordres du roi sur la traite.

Le commerce était devenu tellement général dans la colonie que l'intendant fut obligé d'interdire aux « officiers et aux magistrats d'avoir chez eux des magasins et de faire le commerce de gros et de détail<sup>36</sup> ». Mais, dit un Mémoire, « les officiers quittent à toute heure l'épée pour prendre l'aune et la balance, et le service en souffre<sup>37</sup> ». L'intendant Duchesneau écrivait à Colbert en 1679: « La plus grande partie des conseillers du Conseil Souverain et des cours de justice font du commerce, les officiers, gentilshommes et seigneurs font leur plus grande occupation du commerce et excitent les jeunes habitants à courir les bois et y envoient leurs enfants<sup>38</sup>. » Et Frontenac avouait au même ministre que « les principales familles de la colonie se trouvent intéressées dans le commerce des coureurs des bois<sup>39</sup> ». Les Le Moyne de Longueil, les Le Gardeur, les Hertel, les Ailleboust et bien d'autres familles qui allaient conquérir

<sup>34</sup> Ramezay au ministre (C. II, A, 22, f. 108-136).

<sup>35</sup> Champigny au ministre (*ib.*, vol. 16, f. 141-54).

<sup>36</sup> Mémoire sur le Canada (*ib.*, vol. 19, f. 199).

<sup>37</sup> Mémoire (Arch., Paris, Colonies, C. II, A, vol. 19, f. 199).

<sup>38</sup> Duchesneau au ministre (*ib.*, 5, f. 21).

<sup>39</sup> Frontenac à Colbert, Québec, 9 oct. 1679 (*ib.*, f. 8).

sur les champs de bataille une renommée militaire, furent d'abord des troupes de coureurs des bois et de traitants de pelleteries. En 1679, le fameux François Hertel de La Fresnière fut mis à l'amende comme coureur des bois insoumis <sup>40</sup>.

C'est que la carrière militaire au Canada n'était pas lucrative. Elle ne menait à rien sauf à recevoir du roi une petite pension après trente ou quarante ans de service. Être officier dans les troupes de la colonie cela signifiait de longs séjours dans les forts, des expéditions contre les Anglais ou les Indiens, et la croix de Saint-Louis à soixante ans. L'avancement était d'une lenteur désespérante. Les lettres des gouverneurs sont pleines de demandes au ministre pour de vieux soldats qui, après des années de services, ne sont encore que « petits officiers », cadets, enseignes ou lieutenants. « Il y a quinze ans, Monseigneur, que M. de La Noue est lieutenant », écrit le marquis de Vaudreuil au ministre. Et il ajoute: « Il a servi dans toutes les expéditions et porte les marques de ses blessures <sup>41</sup> ». En 1710, le même gouverneur écrit que « le sieur La Découverte est petit officier depuis vingt-cinq ans <sup>42</sup> ». L'intendant Raudot disait en 1709: « Je crois devoir Monseigneur, vous représenter les services du sieur Belestre pour lui faire obtenir une enseigne qu'il mérite depuis longtemps, il est petit officier depuis dix-huit ans <sup>43</sup>. » Mais ces demandes restaient presque toujours sans effet. Les officiers des troupes et milices de la colonie n'intéressaient pas beaucoup les bureaux du ministre de la Marine dont le Canada dépendait. Le brave Ailleboust de Menthet fut lieutenant pendant presque toute sa valeureuse carrière et quand il se fit tuer à la Baie d'Hudson, il venait de passer capitaine. La Verendrye, le découvreur de l'Ouest du Canada, ne fut capitaine qu'à la veille de sa mort, après quarante années de services.

De plus, officiers et soldats étaient mal payés et très irrégulièrement. En 1704, l'intendant Raudot écrivait au ministre que les officiers et soldats meurent de faim. C'est que le roi avait ordonné que leur solde fût payée par la compagnie de commerce appelée Compagnie de la Colonie, à laquelle il avait affermé la traite du castor, et que cette société commer-

<sup>40</sup> *Jugements du Conseil Souverain*, tome II, p. 260.

<sup>41</sup> Vaudreuil au ministre (C. II, A, vol. 28, f. 1-59).

<sup>42</sup> Le même au même (*ib.*, vol. 31, f. 47-79).

<sup>43</sup> Raudot au ministre (*ib.*, vol. 30, f. 230).

ciale était en faillite <sup>44</sup>. Certaines années, la troupe était payée en « monnaie de cartes », cette monnaie décriée comme disait Vaudreuil. Les marchands ne l'acceptaient qu'en quadruplant le prix des denrées <sup>45</sup>. De sorte que la misère des officiers était grande. La correspondance des gouverneurs et intendants est remplie de leurs réclamations. Et quand ils mouraient, leurs familles se trouvaient dans la plus sordide misère. « Le sieur de La Jemmerai est mort en laissant sa veuve et six enfants à la mendicité, c'est une pitié Monseigneur. Il était capitaine », écrit le marquis de Vaudreuil en 1708 <sup>46</sup>. « La dame de Muy, veuve d'un officier, est dans la misère, la dame Varennes, veuve d'un gouverneur de Trois-Rivières, également, les veuves d'Ailleboust, Soulanges, de Grays très pauvres <sup>47</sup>. » « La dame Duplessis, veuve d'un gouverneur, est à l'aumône, la veuve de La Chevrotière aussi », écrit l'intendant Duchesneau en 1679 <sup>48</sup>. En 1700, le chevalier de Callières écrit au ministre que « M. de La Martinière, ancien officier, est dans une misère à faire pitié », que la veuve de M. de La Valtrie « n'a pas de pain à donner à ses enfants », que « la mort de M. de Verchères laisse sa famille dans la misère », que le sieur de La Vallière, ancien « capitaine des gardes du gouverneur comte de Frontenac, a besoin de secours <sup>49</sup>. » Pendant toute la durée du régime français, les malheureux officiers canadiens ne cesseront de réclamer le paiement de leurs traitements et pensions. Et c'est pour suppléer à la solde mal ou non payée qu'ils faisaient tous du commerce.

Car tous les officiers et soldats étaient traitants. Vincennes, Saint-Ours, Berthier, Sorel, Duluth, Villebon, etc., tous faisaient du commerce. Quelques-uns, mauvais hommes d'affaires, s'y ruinaient, comme Hertel de Cournoyer qui dut abandonner une partie de sa solde pour payer ses créanciers <sup>50</sup>. Mais d'autres, plus heureux, gagnaient de l'argent. Sur des listes d'officiers canadiens on trouve parfois des annotations du gouverneur général ou de fonctionnaires de la Marine telles que :

<sup>44</sup> Le même au même, 19 nov. 1704 (*ib.*, 22, f. 269-99).

<sup>45</sup> Vaudreuil au ministre (*ib.*, 33, f. 27-63).

<sup>46</sup> Le même au même (*ib.*, 28, f. 1-59).

<sup>47</sup> Le même au même (*ib.*, 21, f. 1-36).

<sup>48</sup> Duchesneau au ministre (*ib.*, 5, f. 40).

<sup>49</sup> Callières au ministre (*ib.*, 18, f. 2-25).

<sup>50</sup> « Le sieur de Cournoyer, enseigne des troupes, a informé Monseigneur de l'abandon qu'il a fait à ses créanciers. On lui retient la moitié de ses appointements pour leur paiement. Il doit 880 livres à la veuve Boudot pour le commerce qu'il a fait avec son mari » (Begon au ministre, 12 nov. 1712: C. II, A, vol. 33, f. 168-91).

« Riche très riche, a fait fortune dans les postes. » « Repentigny, a fait fortune dans le commerce », trouve-t-on sur une de ces listes, « Duluth, très agissant, commande chez les Iroquois, fait la traite, chevalier de La Corne, riche par le commerce, Beaujeu-Villemonde, fortune rapide dans les postes, Léry, très riche, La Pérade de Lanaudière, fait du commerce, officier médiocre <sup>51</sup>. » Mais l'exemple venait de haut, puisque le gouverneur général commerçait et que les « gouverneurs particuliers » étaient hommes d'affaires. M. de Ramezay, gouverneur de Montréal, était marchand de bois <sup>52</sup>. A la fin, le commerce des officiers était si bien entré dans les mœurs que le gouverneur comte de La Gallissonnière disait en 1748 qu'il fallait tolérer cela ouvertement. « M. de La Gallissonnière dit que les officiers sont pauvres », écrivait l'intendant Bigot en manière d'explication au ministre <sup>53</sup>.

Le commerce était si généralisé que des femmes s'y livraient, et plusieurs canadiennes furent de véritables femmes d'affaires. Madame de Repentigny se révéla comme une directrice habile de l'industrie commençante. Cette fille du notaire Jean de Saint-Père était énergique, entreprenante. Elle fonda de petits ateliers de tissage, de véritables fabriques de toiles, « de laines et d'étoffes du pays ». Elle employait du monde, fournissait du travail. En somme, M<sup>em</sup> de Repentigny fut le premier industriel canadien. Elle était pratique et avait des idées bien particulières sur le problème de la main-d'œuvre. En 1704, elle rachetait aux Sauvages des prisonniers anglais et les employait comme ouvriers dans ses ateliers de Montréal <sup>54</sup>. Le marquis de Vaudreuil lui obtint du roi une gratification pour l'aider dans ses entreprises commerciales. Elle ne laissa pourtant pas de fortune et ses descendants ne semblent guère avoir hérité de son génie industriel.

D'autres femmes ne dédaignaient pas la marchandise. La propre épouse d'un gouverneur, la marquise de Denonville, s'y était livrée avec entrain et avait amassé de jolis gains. « Madame la gouvernante, a dit

<sup>51</sup> Arch. des Colonies, Paris, série D, 47-48. Certains officiers méritaient des annotations plus flatteuses: « Coloron, pauvre et brave, Godefroy, pauvre et très honnête homme, Boucherville, pauvre, La Durantaye, pauvre et très brave, Roquebrune, couvert de blessures, s'est fait habitant, Lorimier, a bien servi. »

<sup>52</sup> Ramezay au ministre (C. II, A, 31, f. 138-44).

<sup>53</sup> Bigot au ministre, (*ib.*, 118, f. 258-59).

<sup>54</sup> Vaudreuil et Begon au ministre, 17 nov. 1704 (Arch., Paris, C. A, 22, f. 1-38).

Pierre Margry, tenait boutique dans une chambre du château Saint-Louis à Québec. » Une autre dame de Québec, M<sup>me</sup> d'Amours de Plaine, était boutiquière dans la rue Sous-le-Fort <sup>55</sup>. Et des femmes allaient même faire des affaires de traite dans les forts et jusque dans les Pays d'en Haut. Les demoiselles Desaulniers, deux sœurs, étaient de véritables traitants et possédaient un magasin au Sault-Sainte-Marie. Mademoiselle de Roybon d'Allonne avait obtenu de Cavelier de La Salle des concessions près du fort Frontenac. Elle alla s'y établir, eut des aventures terribles, fut prisonnière des Iroquois, délivrée par M. d'Orvilliers, prisonnière des Anglais, envoyée à Orange en 1688 <sup>56</sup>. En 1707, elle était établie sur ses terres de Frontenac et y faisait la traite <sup>57</sup>. Parfois un poste important appartenait à une femme qui en disposait moyennant finance, comme le poste de Chambly qui appartint à M<sup>lle</sup> de Thavenet, laquelle le louait à Saint-Ours qui y faisait du commerce <sup>58</sup>.

Des historiens peu renseignés ont cru qu'il avait existé dans la colonie des « classes sociales » comme en France. Cette division en classes est tout à fait une erreur car le Canada ne connut jamais les trois « ordres », ni la noblesse, ni la bourgeoisie et le peuple, comme dans la mère patrie. Il n'y a jamais eu une noblesse canadienne avec privilèges. Les rares anoblis canadiens n'eurent jamais aucun droit spécial. D'ailleurs, les anoblissements canadiens furent tous abolis par l'Arrêt de Louis XV de 1730 qui supprimait les anoblissements depuis 1643 jusqu'à 1715 <sup>59</sup>. Les seigneurs canadiens n'étaient nullement anoblis comme on l'a cru à tort. Posséder une seigneurie ne donnait que le droit de toucher les ren-

<sup>55</sup> J. TRUELLE, *Eglises et Chapelles de Québec*.

<sup>56</sup> Relation, 30 octobre 1688 (C. A, 10, f. 147-162).

<sup>57</sup> M<sup>lle</sup> d'Alonne au ministre (C. II, A, 29, f. 147), et Pétition de M<sup>lle</sup> d'Alonne à l'intendant Raudot au sujet de ses biens du Fort Frontenac (Arch. de la Soc. Hist. de Chicago: *Rapport. Arch. du Can. 1905*, p. XXXVII).

<sup>58</sup> Sur M<sup>lle</sup> de Thavenet voir *Nova Francia*, revue de la Soc. d'Hist. du Canada à Paris, vol. V, n° 2, article intitulé *Les Demoiselles de Thavenet* et un curieux document relatif à Marie-Françoise de Thavenet.

<sup>59</sup> Il s'est publié beaucoup de bouquins sur des familles anoblies au Canada, mais on ne voit dans aucun la mention de l'arrêt du Roi en 1730 qui « supprime et abolit toutes les Lettres d'anoblissement depuis 1648 jusqu'à 1715 » (Arrêt du Conseil du Roi qui ordonne que tous ceux qui jouissent de la noblesse en conséquence de Lettres depuis 1648 jusqu'au 1<sup>er</sup> janvier 1715 seront tenus de les faire confirmer et enrégistrer et de payer deux mille livres sous peine de déchéance de noblesse », 2 Mai 1730, à Fontainebleau, publ. par ISAMBERT, *Anciennes Lois Franç.*, vol. 21, p. 333). Par cet arrêt du Roi, tous les anoblissements canadiens se trouvèrent absolument supprimés, et on n'a pas un exemple d'un « anobli du Canada » qui ait fait enrégistrer, confirmer ses lettres devenues cependant sans valeur en l'absence de cette formalité.

tes et redevances attachées à cette terre, mais ne conférait aucun autre privilège. Il n'y avait même aucune hiérarchie sociale dans la colonie sauf celle que donnaient la distinction personnelle, l'esprit et la fortune. Le même homme exerçait parfois des métiers très différents, successivement ou à la fois. Genaple de Bellefonds fut charpentier et notaire; Crevier de La Meslée était boulanger et seigneur de Saint-François, Noël Langlois fut en même temps charpentier et seigneur; Rouer de Villera y fut successivement soldat, boucher, membre du Conseil souverain, agent de la Ferme de Tadoussac; Taillandier de La Baume arriva soldat dans les troupes de Marine, devint chirurgien, notaire royal à Québec et, finalement, juge. Un homme appelé Barbel commença sa carrière canadienne comme domestique et la termina notaire. De même l'illustre Pierre Boucher, avant d'être gouverneur de Trois-Rivières, puis seigneur de Boucherville, avait été cuisinier des Jésuites <sup>60</sup>.

Parmi les petits boutiquiers de Québec, au début du règne de Louis XV, on trouve un tas de gens que les « historiens » candides rangent dans « la noblesse », sans savoir d'ailleurs ce que c'était que la noblesse. Ainsi Jean de L'Estage était marchand rue du Sault-au-Matelot, Étienne de Grandmesnil tenait boutique rue Notre-Dame; Fleury d'Eschambault et Louis Fleury de la Gorgendière avaient un magasin rue Notre-Dame; Charles de Boucherville avait son commerce place de la Basse-Ville <sup>61</sup>, etc.

Des sociétés d'affaires s'étaient formées à Québec, à Montréal, aux Trois-Rivières et tous les gens ayant des capitaux y entraient comme « intéressés », c'est-à-dire associés. Dans la Société pour la traite des Illinois, on relève les noms de Le Gardeur de Beauvais, Provost, Jean Pilote, Des Rosiers de La Fresnaye, François Lucas, Laurent Livernois, Martin Foisy, Joseph Montennon de La Rue, parmi les associés de la Compagnie du Nord (Baie d'Hudson) on trouve G. de Comporté, Aubert, Pierre Le Boulanger, Jolliet, Le Moyne, Soumande, etc. La Compagnie des Sioux autorisée en 1727 par le gouverneur Beauharnois, pour « propager le commerce, les découvertes et l'évangélisation des indiens », avait été fondée par Saint-Georges-Dupré, Pierre Dailly, Étienne Petit, Fran-

<sup>60</sup> D'Auteuil au ministre (C. II, A, 22, f. 363-85). La Mothe-Cadillac au ministre (C. A., 13, f. 230-265).

<sup>61</sup> TRUELLE, *Les Églises et Chapelles de Québec*, t. 2, p. 99.



çois Youville, Boucher de Montbrun, Jean Garreau, Dumais<sup>62</sup>, etc. Ces sociétés « d'intéressés » avaient une influence non seulement sur la vie économique de la Nouvelle-France, mais parfois sur les événements. Ainsi, en 1684, la guerre contre les Iroquois fut décidée, au dire de l'intendant de Meulles, par le gouverneur La Barre et six des plus gros négociants de la colonie<sup>63</sup>. C'est qu'ils espéraient forcer les Iroquois à faire du commerce avec eux et non plus avec les Anglais. L'intendant disait que le marchand Aubert était le meilleur conseiller du gouverneur qui n'avait même pas consulté les militaires. « Tout le monde dit que cette expédition n'est qu'une affaire et qu'il conclura la paix après avoir effrayé les Iroquois pour faire son commerce avec eux », disait l'intendant. Malgré l'avis des missionnaires, du père de Lamberville surtout, La Barre mobilisa une petite armée, la dirigea sur le pays des Iroquois, et commença des pourparlers. Mais les Sauvages, nullement effrayés, infligèrent une véritable défaite diplomatique au gouverneur. Les troupes, mal commandées, retraitèrent et La Barre qui n'avait pas osé attaquer, s'empres-sa de conclure une paix hâtive qui démontra la faiblesse de la colonie. Cela enhardit les Iroquois et les luttes qui suivirent, les massacres de 1689 et de 1690, celui de Lachine notamment, furent une conséquence de cette imprudente politique commerciale.

Il y eut dans la colonie des gens d'affaires très entreprenants, qui édifièrent de véritables fortunes, et dont le nom, la vie et la personnalité sont complètement oubliés. Baudry de La Marche est un des plus curieux. Il était neveu de Pierre Boucher et fils d'un maître taillandier de Montréal<sup>64</sup>. Il était surtout très fier de sa parenté avec Boucher, car dans une lettre au comte de Pontchartrain en 1713, il disait avec orgueil qu'il « appartient à l'une des familles les plus illustres du Canada et neveu de M. Pierre Boucher, gouverneur des Trois-Rivières<sup>65</sup> ». Il devait posséder une certaine fortune, acquise dans la traite peut-être, car on le voit

<sup>62</sup> Arch., Paris, C. II, A, f. 422-430).

<sup>63</sup> De Meulles au ministre (C. II, A, 6, f. 99-112).

<sup>64</sup> Le *Dictionnaire Généalogique*, de TANGUAY les appelle Beaudry dit Lamarche. Les Baudry de La Marche venaient d'Anjou. Jacques Baudry de La Marche avait un frère, armurier et orfèvre à Montréal, appelé Baudry Desbutes. Sa sœur Madeleine épousa un officier, Jean de Puybaro et, en secondes noces Marien Taillandier de La Baume, juge royal.

<sup>65</sup> Baudry de La Marche au comte de Pontchartrain, 1<sup>er</sup> fév. 1713 (Arch., Paris, Colonies, B, 48, f. 777-834).

acheter les terres appartenant à La Mothe-Cadillac à Détroit, et une lettre du père Marest, missionnaire, apprend au marquis de Vaudreuil que « ce jeune français qui a acheté les propriétés de M. de La Mothe-Cadillac au Détroit du lac Érié, doit y emmener des colons et y construire une ville <sup>66</sup> ». Mais Baudry eut des difficultés avec Tonty, commandant au poste de Détroit, et qui y faisait un énorme commerce <sup>67</sup>. La concurrence de Baudry dans la traite ennuyait évidemment l'officier. Car Baudry de La Marche ne s'était établi au Détroit que pour y faire la traite et il le dit franchement dans une lettre au ministre comte de Morville: « Jamais, Monseigneur, les commandants précédents [sic] M. de Tonty au Détroit n'ont troublé les habitants dans leur commerce des pelleteries <sup>68</sup>. » Mais Baudry réussit à se débarrasser des tracasseries du commandant et il semble bien qu'il ait fait de bonnes affaires car il laissa une assez considérable succession à sa famille <sup>69</sup>.

La traite avait été inaugurée au Détroit par La Mothe-Cadillac qui y avait gagné gros. Commandant au fort Pontchartrain (origine de la ville actuelle de Détroit), il avait établi des colons sur les terres, commencé des cultures, mais surtout fait son commerce avec les Indiens. En 1710, nommé gouverneur de la Louisiane par Louis XIV, il quitta définitivement le Canada, emmenant sur les bords du Mississipi sa famille, ses domestiques et sa fortune <sup>70</sup>. La Mothe-Cadillac avait eu bien

<sup>66</sup> Le Rév. P. Marest au marquis de Vaudreuil (C. II, A, 33, f. 119-124).

<sup>67</sup> Alphonse de Tonty, baron de Paludy, frère du compagnon de La Salle. Les deux Tonty étaient italiens et fils d'un banquier de Naples. Ils avaient servi dans l'armée française et venus au Canada dans les troupes.

<sup>68</sup> Mémoire de Jacques Baudry de La Marche, natif de Canada, au comte de Morville, 19 avril 1725 (Arch., Paris, Série E, carton 19).

<sup>69</sup> Jacques Baudry de La Marche était neveu de Pierre Boucher par sa mère Madeleine Boucher. C'était l'aînée des Boucher. Née en 1621, elle avait épousé Urbain Baudry en 1647. Les descendants de Jacques Baudry de La Marche sont nombreux aujourd'hui, les uns portant le patronyme Baudry (généralement orthographié « Beau-dry »), les autres le surnom Lamarche. Les Baudry étaient peut-être originaires de la vieille province de La Marche.

<sup>70</sup> Antoine Laumet de La Mothe-Cadillac fut un homme d'affaires de grande envergure. Il devait mourir riche, bien en cour et fort considéré puisque le roi l'avait fait gouverneur de Castelsarrasin. Les documents le nomment généralement « le sieur de La Mothe » et fort rarement Cadillac. Les Laumet étaient une famille de robe. Le père de La Mothe-Cadillac, Jean Laumet, avait été avocat au parlement de Toulouse et juge à Saint-Nicolas de La Grave, son aïeul Etienne Laumet avait été juge à Castelmayran. Il y a quelque mystère dans la vie de ce personnage avant sa venue au Canada en 1683. M. de Menneval, gouverneur d'Acadie, a prétendu qu'il « avait été chassé de France pour ses crimes », mais le comte de Pontchartrain le recommandait à Frontenac en 1691 en disant que « M. de La Mothe-Cadillac est un gentilhomme que le roi protège et qu'il faut lui donner assistance » (ROCHEMONTEIX, *Les Jésuites de la Nouv. F.*; Henri LORIN, *Le Comte de Frontenac.*).

des querelles et des difficultés avec les gouverneurs et intendants du Canada au sujet de ses affaires. Il eut maille à partir surtout avec les négociants de Montréal qui lui reprochaient de monopoliser la traite des Pays d'en Haut à son profit. En tout cas, ces « traiteurs » et coureurs des bois rendaient les plus grands services à l'expansion française sur le continent américain. Dans un Mémoire au ministre, Riverin avouait que, grâce à La Mothe-Cadillac, le commerce était désormais établi entre le Détroit et le Mississipi et que, ainsi, l'intérieur du continent serait bientôt sous la domination des Français <sup>71</sup>.

Il y avait en Nouvelle-France des périodes de prospérité et des périodes de dépression. Quand le castor se vendait mal, que les chapeliers de France ne voulaient plus payer les hauts prix, que la vente baissait, les Canadiens en ressentaient les contre-coups un an ou deux après. Les pelleteries restaient dans les entrepôts à Québec et à Montréal et tout le commerce intérieur de la colonie en était influencé. En 1704, il y eut ainsi une véritable panique financière. Riverin, député de la colonie <sup>72</sup>, avait passé un assez mauvais contrat, pour la vente des castors, avec la société Gay, Dumoulin et Mercier. La compagnie fit de mauvaises affaires. Les directeurs canadiens déclarèrent un déficit et « n'acquittèrent pas les charges du pays », c'est-à-dire que la compagnie ne put payer les dépenses du Canada ainsi que l'obligeait son traité avec le roi. « Cette nouvelle cause un grand mouvement, écrivaient Vaudreuil et Beauharnois au ministre de la Marine, les officiers craignent de ne pas recevoir leur solde, les curés menacent de quitter car ils ne recevront plus un sou, les habitants sont affolés <sup>72</sup>. Et les deux fonctionnaires ajoutent qu'ils ont calmé tout le monde en faisant pour cinquante mille livres de monnaie de cartes.

<sup>71</sup> Riverin au ministre, 11 avril 1707 (Arch., Paris, C. II, A, vol. 27, f. 82-105). En 1707, les associés de la Compagnie de la Colonie, et particulièrement Hazeur, Chartier (Lotbinière), Macart, Gobin, conseillaient au ministre de fonder des postes de traite sur le Mississipi, la rivière Ouabache, chez les Sioux, les Wisconsin. (C. II, A, 19, f. 221-241). Les habitants du Détroit furent d'abord des marchands et des traiteurs qui servaient admirablement l'influence française vers l'ouest et le sud du continent. Presque tous étaient des négociants de Montréal. (Voir: Requête d'Alexis Le Moyne, marchand de Montréal, au comte de Toulouse (C. II, E, 15, f. 172); Requête des sieurs Trudel, Langlois, Parent (*ib.*, f. 180). « En 1721, la grande foire des fourrures à Montréal avait beaucoup perdu de son importance comme les Indiens ne descendaient plus en aussi grand nombre qu'autrefois... A cette époque, le grand trafic des pelleteries se faisait surtout par les voyageurs qui livraient leurs cargaisons à la Compagnie des Indes » (G. LANCOT, *Montréal au Temps de la Nouv. France*). Ces voyageurs, négociants et traitants ont failli conquérir l'Amérique du Nord, laquelle, grâce à eux, était en train de devenir française.

<sup>72</sup> Vaudreuil et Beauharnois au ministre (C. II, A, 22, f. 1-38).

Cependant le Canada ne fut pas toujours une mauvaise affaire pour la mère patrie à qui il rapporta parfois un bon revenu. Un Mémoire sur le Commerce, en 1703, déclare que « la colonie de Canada rapporte 20 millions ou environ par an au Roi et à ses sujets <sup>73</sup> ». En dépit des mauvaises années, des périodes de guerre, des disettes <sup>74</sup>, les affaires du pays furent souvent très bonnes et beaucoup de canadiens firent des fortunes. Les hommes d'affaires du Canada avaient même assez d'argent pour en prêter au roi afin de lui permettre de payer les dépenses de l'administration et des troupes. C'est ce qui arriva, notamment en 1712, où un groupe de négociants avança à l'intendant Begon plus de cent mille livres <sup>75</sup>.

Beaucoup de ces fortunes canadiennes sombrèrent avec la Guerre de Sept Ans et la Conquête. Des familles, riches au XVIII<sup>e</sup> siècle, étaient tout à fait pauvres au début du XIX<sup>e</sup> <sup>76</sup>. Pourtant, on trouve vers 1800 certaines familles canadiennes en possession de patrimoines assez considérables, par exemple les Joliet, les Baby, les Rastel de Rocheblave, les Papineau, les Saint-Ours, les Viger, les La Corne de Saint-Luc, les Trudel, les Soumande, les Bouthillier, les Hervieux, les Sabrevois de Bleury, les Gamelin et bien d'autres. C'étaient les restes de fortunes acquises par leurs grands-pères et arrière-grands-pères dans la traite des pelleteries et les postes des Pays d'en Haut, sous le règne de Louis XIV et de Louis XV et sous le gouvernement du comte de Frontenac et des deux marquis de Vaudreuil.

Robert LA ROQUE DE ROQUEBRUNE.

<sup>73</sup> Mémoire sur le commerce (*ib.*, 21, f. 199-204). Le document est daté de 1703. Il énumère les droits sur les fourrures qui entrent en France, l'achat des denrées pour la colonie, achats au Canada de lards et autres marchandises pour les Antilles, charbon du Cap Breton, etc.

<sup>74</sup> Les disettes étaient assez fréquentes. En 1697, elle fut assez sévère pour nécessiter l'envoi de farines de France (C. II, A, 15, f. 64-85). En 1700, on crevait de faim dans la colonie (C. II, A, 18, f. 53-54).

<sup>75</sup> Begon au ministre (C. II, A, 33, f. 192-200).

<sup>76</sup> Les Ailleboust furent tout à fait ruinés. Vers 1800, les derniers descendants de cette famille étaient des mendiants. Le dernier Menthet, dont le nom était devenu Mentette, mourut de misère. Les Le Gardeur étaient également ruinés et, au XIX<sup>e</sup> siècle, on trouve des descendants de cette famille, jadis opulente, devenus des miséreux.

# Le centenaire de l'arrivée des Oblats à Bytown (Ottawa) 1844-1944

(suite)

---

## III. — LE ZÈLE DU PÈRE TELMON.

### 5. *Les œuvres du Père Telmon.*

#### B. LES SŒURS GRISES DE LA CROIX.

Avant même d'être certain du succès dans l'établissement des Oblats à Bytown, monseigneur Bourget préparait déjà celui des Sœurs Grises. Il en jeta l'idée tout ainsi dans une lettre à monseigneur Phelan, le 29 décembre 1843 :

« Je suis persuadé que les Sœurs Grises se prêteraient volontiers à vos désirs, en acceptant une fondation que vous voudriez bien leur faire à Bytown; mais je pense que pour le moment, ni vous ni elles n'êtes préparés à cette excellente œuvre <sup>66</sup>. »

Quelle délicatesse! Comme un semeur discret, il lance le projet qui reste dans l'atmosphère tant qu'il ne rencontrera pas les conditions propices à sa réalisation. Il en sera de même dans toute cette affaire; à tel point, qu'à la fin, on ne saura pas au juste qui fut responsable de la venue des Sœurs à Bytown. Est-ce monseigneur Phelan? Est-ce le père Telmon? Tous les deux ont pu croire en être l'instigateur, quand, à la vérité, l'un et l'autre en ont trouvé le dessein, en même temps, dans la correspondance de l'évêque de Montréal. Mais les *chroniques* de la communauté des Sœurs Grises de la Croix, reconnaissant la part prépondé-

<sup>66</sup> *Lettres de M<sup>gr</sup> Bourget*, tome III, p. 291

rante du père Telmon, le signalent nommément comme le fondateur particulier de leur congrégation <sup>67</sup>.

Par la suggestion qu'il lui fait, monseigneur Bourget reconnaît que la fondation relève de monseigneur Phelan, comme Ordinaire de Kingston, mais il sait également que l'établissement sera réalisé par le père Telmon qui est déjà sur les lieux. C'est ce qu'il entend dans sa lettre du 29 avril 1844:

« J'ai la confiance que cette partie de nos deux diocèses, cultivée par ces zélés ouvriers, portera bientôt d'excellents fruits, et que dans peu d'années nous y verrons fleurir de belles institutions pour l'instruction et le soin des pauvres et des malades <sup>68</sup>. »

A Bytown, le père Telmon était témoin de la grande pitié des écoles catholiques et de l'absence totale d'institutions de charité et d'hospitalisation. Il ne pouvait s'en taire même dans ses lettres d'affaires. C'est ainsi qu'en écrivant à mère McMullen, supérieure générale des Sœurs Grises de Montréal, pour certains objets dont il avait besoin, il parla incidemment de l'extrême détresse des enfants et des malheureux <sup>69</sup>.

Apprenant que l'on sympathisait avec lui, il exposa directement son projet:

« L'état de la ville de Bytown demande impérieusement l'établissement de bonnes écoles; il y en a quelques-unes pour les Irlandais; mais telles qu'elles sont, elles ne satisfont ni eux ni leur curé. Il n'y en a point pour les Canadiens. Je ne puis attendre que l'église soit achevée et payée pour s'occuper de ces objets. L'instruction et l'éducation des enfants pressent plus que toute autre chose. Les grandes personnes n'ont pas un moindre besoin des bons exemples et des bonnes prières de quelques religieuses. Je ferai tout au monde pour en avoir.

« Je ne suis pas sûr de descendre à Montréal. Je vous écris donc aujourd'hui, ma très honorée Mère, non pour vous inviter, mais pour vous prier de me donner deux de vos bonnes sœurs pour faire ici l'école dans les deux langues en attendant qu'elles puissent, par la suite, embrasser toutes les œuvres qui sont la fin de votre Institut. . .

<sup>67</sup> *Petit Catéchisme historique des Sœurs de la Charité, dites Sœurs Grises de la Croix*, p. 141.

<sup>68</sup> Lettre de M<sup>sr</sup> Bourget à M<sup>sr</sup> Phelan, *Lettres de Mgr Bourget*, tome III, p. 357.

<sup>69</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à mère McMullen, 24 juillet 1844 (arch. de l'Hôp. gén. de Montréal).

« Dans le cas où votre réponse serait négative, j'en serai extrêmement peiné, mais je me croirais en conscience de renoncer au bien que j'attends de quelques religieuses et, en conformité au plan que Monseigneur m'a chargé de poursuivre, je m'adresserai, sur votre refus, aux Sœurs de la Congrégation, et, sur leur refus, aux Sœurs de Longueuil [les religieuses des Saints-Noms de Jésus et de Marie]. Mais sachez bien que ce sont les Sœurs Grises qui ont été appelées les premières, ce sont elles que Dieu veut ici. C'est leur œuvre et, si elles refusent, elles abandonnent un bien que Dieu leur avait déjà mis entre les mains.

« Non, vous ne refuserez pas. Je ne puis me persuader que des raisons purement temporelles influent le moins du monde sur votre détermination. Vous savez que vos sœurs auront le nécessaire tant que je l'aurai moi-même. Cela peut vous rassurer. Trop de précautions dans le commencement des œuvres accusent un défaut de foi et de confiance en Dieu.

« Vous ne mériterez absolument pas ce reproche; aussi, répondez-moi au plus tôt, je vous prie, que nous aurons des Sœurs pour notre école française et anglaise de petites filles <sup>70</sup>. »

La réponse fut bien ce qu'elle devait être: que la communauté n'était pas fermée aux propositions d'un établissement à Bytown, et qu'une démarche *officielle* serait considérée en chapitre et devant Dieu.

Fort de ce premier succès, le père Telmon en référa aux deux évêques, Phelan et Bourget. Ce dernier crut le moment venu d'aviser son collègue qu'il était grand temps d'installer des Sœurs à Bytown:

« Vos pauvres malades ne réclameraient-ils pas maintenant les services de quelques bonnes hospitalières? Permettez-moi de vous dire que si vous attendez que vous ayez les moyens de faire vous-même cette fondation, elle n'aura probablement jamais lieu; car vous avez sur les bras des entreprises qui absorberont vos ressources bien longtemps, sinon toute votre vie. J'ai la confiance qu'en intéressant pour cette excellente œuvre la charité publique de votre ville, vous auriez la sympathie des Protestants comme des Catholiques. Il est si pitoyable de voir traîner les malades dans les rues ou dans de misérables réduits sans secours et sans soins <sup>71</sup>! »

<sup>70</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à mère McMullen, 20 octobre 1844.

<sup>71</sup> *Lettres de M<sup>sr</sup> Bourget*, tome III, p. 437.

L'administrateur de Kingston se rendit à Montréal au début de novembre. Les deux évêques s'entendirent: monseigneur Bourget rédigea, et monseigneur Phelan signa la demande officielle, qui fut remise à l'Hôpital général.

C'était le 7 novembre 1844.

La supplique mentionnait trois sœurs, pour l'enseignement de la jeunesse, le soin des malades et le service des pauvres. « La tâche était loin d'être mince; les deux évêques l'avaient taillée à la mesure de leur cœur d'apôtres <sup>72</sup>. »

Exactement un mois après cette entrevue, l'évêque de Montréal était tout heureux d'écrire à Kingston:

« Votre Grandeur apprendra sans doute avec plaisir que les Sœurs Grises sont décidées à envoyer quatre de leurs sujets faire une fondation à Bytown. Vous aurez sans doute déjà reçu ou vous recevrez du moins sous peu la lettre de la Supérieure à cet égard <sup>73</sup>. »

De part et d'autre, à Montréal comme à Bytown, on se mit à l'œuvre pour que le voyage des fondatrices pût se faire dans les bons chemins d'hiver, sur la glace de la rivière Ottawa.

« La Providence se déclare pour les Sœurs de Bytown », dira bientôt monseigneur Bourget <sup>74</sup>.

Le père Telmon n'avait pas attendu la réponse définitive de l'Hôpital général pour préparer la maison qu'il destinait aux Sœurs. Car, pour des Sœurs, il en aura; nous connaissons sur ce point sa détermination <sup>75</sup>.

« Je les logerai dans une maison que j'ai fait agrandir sur le terrain à nous appartenant », écrivait-il à monseigneur de Mazenod <sup>76</sup>.

À Montréal, on procédait aussi avec diligence. Dès le 16 novembre, on avait accepté la fondation de Bytown; le 26, il fut décidé

<sup>72</sup> Sœur PAUL-EMILE, S.G.C., *Les Débuts d'une Congrégation, les Sœurs Grises de la Croix dans Bytown*, Rapport lu au Congrès de la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique à Hamilton, Ont., sept. 1943.

<sup>73</sup> Lettre du 6 décembre 1844, tome III, p. 479.

<sup>74</sup> *Lettres de M<sup>sr</sup> Bourget*, tome III, p. 527.

<sup>75</sup> Voir note 70.

<sup>76</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>sr</sup> de Mazenod, février 1845. Le terrain des Oblats était contigu à celui de l'église, rue Saint-Patrice. Peu à peu, s'est formé l'ensemble des propriétés actuelles de la corporation épiscopale, de la rue Sussex à la rue Parent, entre les rues Saint-Patrice et Guigues, en amalgamant les lots concédés pour l'église, les lots achetés par le père Telmon, au nom des Oblats, et le reste du carré, acquis plus tard par monseigneur Guigues.



d'y envoyer quatre sœurs; enfin, le 27, les fondatrices étaient choisies. C'étaient Mère Marguerite Beaubien, ancienne supérieure générale et, dans le temps, assistante de la Mère McMullen, sœur Éléonore Thibodeau, pharmacienne, sœur Ursule Charlebois et sœur Henriette Howard dite Rodriguez <sup>77</sup>.

On avait en même temps discuté le status juridique ou les liens qui devaient rattacher Bytown à Montréal. Monseigneur Bourget et messire Quiblier, supérieur de Saint-Sulpice, conseillaient de maintenir l'union de droit et de fait entre les deux maisons. Mais un précédent existait, qui détachait les essaims de la ruche-mère: l'Hôtel-Dieu de Saint-Hyacinthe et celui de la Rivière-Rouge jouissaient de l'indépendance complète. Il en sera de même de Bytown. Le seul lien qu'on devait conserver était *un acte de fidélité aux règles et coutumes de l'Institut* <sup>78</sup>.

Tout semblait prêt, et l'on parlait des détails du départ. La prudence humaine n'avait rien négligé, et la fondation devrait se faire avec toutes les chances de succès.

La Providence, apparemment, n'y trouvait pas son compte. Le 11 janvier, mère Beaubien est frappée de paralysie. On avait tant compté sur son expérience et sa sagesse! Trop, peut-être. Le bon Dieu qui accepte le concours des humains aime à voir dans l'effort qu'on lui prête l'esprit évangélique de la sainte *imprévoyance*. Avec mère Beaubien, on s'en serait tenu à répéter les traditions établies à Montréal. Et Bytown tenait de la *folle aventure*. Pour rencontrer là-bas les conjonctures les plus aléatoires, Dieu voulait la souplesse d'une âme encore neuve, qui n'eut pas sans cesse recours à ce qu'on avait fait ailleurs, dans d'autres circonstances.

Depuis l'émission de ses vœux, en mai 1843, une sœur remplissait son office auprès des orphelines. C'était Élisabeth Bruyère. Les suffrages des Mères la choisirent, le 5 février, pour mener à bonne fin l'entreprise de Bytown. Elle en fut très surprise; mais avec la pondération qui la caractérisait déjà, à 26 ans, elle répondit: « Si j'accepte, c'est pour rendre service. . . mais je ne me sens pas de vocation. Si mes supérieures ne trouvent pas que j'aie de bonnes raisons de refuser, je

<sup>77</sup> Sœur PAUL-EMILE, *op. cit.*

<sup>78</sup> Sœur PAUL-EMILE, *op. cit.*

laisse la décision à leur prudence. Pour moi, je ne me réserve que l'obéissance<sup>79</sup>. » Trois jours plus tard, elle signait l'acte de son acceptation.

On pouvait partir.

Le père Telmon était venu à Montréal avec l'intention de ne retourner à Bytown qu'en compagnie des Sœurs.

Le matin du 19 février 1845, il y a grande animation à l'Hôpital général de Montréal. Monseigneur Bourget a dit la messe et béni les fondatrices en leur disant: « Filles de la Croix, allez; croissez et multipliez-vous dans la terre que Dieu vous a choisie. »

La séparation était faite. Quatre sœurs s'en allaient, le cœur un peu brisé, mais l'âme était confiante en se jetant ainsi dans le grand inconnu. Le bon Dieu qui prend soin des oiseaux et des lys, saura bien les garder pour que leurs pieds ne heurtent pas contre la pierre du chemin.

Au soir de la première journée, la pieuse caravane reçut l'hospitalité sous le toit de Denis-Benjamin Papineau, à la Petite-Nation<sup>80</sup>. Le père Telmon avait prévu l'étape, et l'on attendait les Sœurs au manoir.

Le père avait aussi préparé la réception que Bytown devait faire à la nouvelle communauté.

Dans l'après-midi du jeudi, 20 février 1845, quatre-vingts attelages s'étaient réunis sur la rivière Ottawa, en aval de la Gatineau, à quatre milles de Bytown. Il faisait doux. Il avait plu dans la matinée, et le temps menaçait encore; mais les cœurs étaient à la joie. Vers quatre heures, un point noir apparaît, qui rasait la blancheur de la neige fondante: « C'est le père Telmon qui arrive avec les Sœurs! » La bande était joyeuse comme des enfants en congé. On arrêta les traîneaux; les Sœurs en descendirent et la présentation des notables se fit sans grandes cérémonies. Puis, c'est la file interminable des traîneaux bigarrés qui remontent la rivière dans le tintamarre des cris, des grelots et des fouets. Depuis midi, le bedeau de Bytown était aux aguets. Il avait un rôle

<sup>79</sup> Notes intimes de mère Bruyère (archives de la maison mère, Ottawa).

<sup>80</sup> Denis-Benjamin Papineau (1789-1854) était le frère de Louis-Joseph Papineau. Il fut un grand défenseur des droits du français comme député et conseiller législatif. Ce qui fut son domaine se trouve aujourd'hui sur la paroisse de Plaisance (Alexis de BARBÉZIEUX, capucin, *Histoire de la Province ecclésiastique d'Ottawa*, vol. I, p. 205); tandis que celui de son frère, Louis-Joseph, est dans Papineauville.

à remplir, et tenait à bien faire. Au premier signal de l'approche du cortège, la cloche de l'église annonce l'heureuse nouvelle aux quatre coins du village. « C'est les Sœurs! C'est les Sœurs! » semblait dire la cloche, harmonisant les mots que la foule empressée se jetait de côtés et d'autres en se rendant à l'église, le lieu du ralliement. La nef était remplie comme aux grands jours de fêtes. Les pères Telmon et Dandurand souhaitent, en français et en anglais, la bienvenue aux religieuses, et remercient la foule de la chaleureuse réception.

La résidence des pères fut mise à la disposition des Sœurs en attendant que leur maison fût en état de les recevoir.

« C'était, tout au bout du jardin de la cure, rue Saint-Patrice, une maisonnette en bois de vingt-quatre pieds sur dix-huit, avec, à gauche, un appentis qui pourrait servir de cuisine. Le bon curé soupire d'aise quand, après avoir parcouru les trois pièces du bas et les deux autres sous le toit, les religieuses lui dirent en toute sincérité qu'elles ne s'attendaient pas à être si confortablement logées <sup>81</sup>. »

Pendant que sœur Charlebois voyait à l'aménagement du couvent, sœur Thibodeau inaugurait le service des pauvres et des malades à domicile, tandis que mère Bruyère et sœur Rodriguez préparaient l'école. Les classes devaient se faire dans un hangar, à l'arrière du couvent: bâtiment rustique de vingt pieds par dix-huit, avec deux salles superposées.

L'école fut la première à ouvrir ses portes. Le lundi matin, 3 mars 1845, cent vingt enfants s'entassaient dans les deux salles trop petites. Cet inconvénient ne devait pas amoindrir le bonheur de ceux qui s'étaient donné tant de mal pour inaugurer l'enseignement bilingue dans le Haut-Canada. Car, c'était ni plus ni moins que cela.

Le 8 mai suivant, le père Telmon remettait à mère Bruyère les clés d'une maisonnette, semblable à celle qu'occupaient les Sœurs. Ces deux logis étaient séparés par une mesure qu'on espérait obtenir « quand le bon Dieu changerait le cœur de la bonne vieille Irlandaise qui l'occupait ». En attendant, la nouvelle maison devenait le berceau de l'Hôpital général d'Ottawa. Mère Bruyère fit part de l'événement à mère McMullen:

<sup>81</sup> Lettre de mère Bruyère à mère McMullen (arch. de l'Hôp. gén. de Montréal).

« Enfin nous avons ouvert notre hôpital le 10 du courant, dernier jour de l'octave de la Sainte-Croix et consacré à honorer notre bonne Mère Marie, puisque c'est un samedi. Nous sommes allées chercher nous-mêmes notre premier malade. C'est un pulmonaire nommé Pierre Éthier, âgé de quarante-trois ans. Que nous étions heureuses de pouvoir conduire ce cher pauvre dans notre maison! Ce fut un vrai jour de fête; aussi ai-je accordé plus de récréation qu'à l'ordinaire, à la demande des Sœurs qui sentaient le besoin d'épancher leur joie. Vous ne le trouverez pas mauvais, j'espère. »

Tout est modeste, mais bien propre dans le minuscule Hôtel-Dieu. « Au rez-de-chaussée, une salle de trois lits, un étroit corridor et trois petites pièces d'environ dix pieds sur six qui serviront de cuisine, de dispensaire et de chambre pour les sœurs. À l'étage sous le toit, on avait aménagé deux chambres <sup>82</sup>. »

Sans le publier sur les toits, on a dû prier fort pour que le bon Dieu « change le cœur de la bonne vieille Irlandaise », tandis que le père Telmon persistait à la solliciter de céder sa bicoque. L'entêtement de la vieille n'a pas tenu longtemps; le père fit l'acquisition de la propriété pour y bâtir aussitôt un corps de logis de cinquante pieds de long sur vingt-quatre de large, quelques pieds en retrait, reliant le couvent à l'hôpital, donnant ainsi à tout le bâtiment une façade de quatre-vingt-dix-huit pieds de long. C'est dans cette partie centrale que s'ouvrira, en 1849, le premier pensionnat.

Le vendredi 30 mai 1845, le père Telmon se présentait à la porte des Sœurs. Il portait sous son manteau, comme l'avait fait saint Vincent de Paul, une enfant de dix-huit mois, trouvée dans un champ. Avec juste assez de mots pour expliquer la situation, le père déposa son fardeau sur les bras de mère Bruyère. « Je crois que nous pouvons la garder, dit-elle, car la Providence ne se fait pas attendre. À mesure que nous multiplions nos œuvres, le bon Dieu multiplie les aumônes. » Scène sublime, bien propre à tenter le pinceau d'un artiste. En attendant mieux, l'œuvre des orphelins et des enfants trouvés se tassait entre l'école et l'hôpital.

<sup>82</sup> Sœur PAUL-EMILE, *op. cit.*

Chez la sœur de charité les œuvres de miséricorde corporelle s'entrelacent avec celles de miséricorde spirituelle: les deux n'en font qu'une dans le tissu des heures du jour et de la nuit. Pendant que le père Telmon établissait la *Société des Dames de Charité de Bytown*, les Sœurs inauguraient des cours d'instruction religieuse pour les mères de familles. Cette initiative fut vivement applaudie à Montréal comme à Bytown.

À toutes ces œuvres à caractère social, les bonnes religieuses greffaient une foule de services d'ordre privé, qui devaient nécessairement s'accomplir à la veillée et bien tard dans la nuit. Elles confectionnaient des ornements d'église, faisaient des cierges et des hosties, blanchissaient et raccommodaient le linge d'autel pour les paroisses et les chantiers.

Avaient-elles, après cela, le temps d'accomplir les exercices religieux prescrits par la règle? Ne nous en inquiétons pas. Les Sœurs ont un sixième sens pour trouver l'harmonie dans le fouillis des occupations les plus disparates. Malgré les apparences qui desservent les yeux, le bon Dieu est toujours le premier servi.

Et Dieu bénissait le travail de ses filles, non seulement en leur conservant la santé et les forces de pourvoir à tout, mais il leur envoyait de l'aide. Avant que la première année se fût écoulée, la communauté avait doublé le nombre de ses membres; et mère Bruyère se félicitait à bon droit de la qualité des novices que la Providence lui envoyait: « On dirait qu'elles ont été créées et mises au monde pour être des fondatrices. »

Le développement si rapide des œuvres des Sœurs Grises fit voir au père Telmon et à mère Bruyère l'urgence de se pourvoir d'un terrain spacieux à proximité de l'église pour l'établissement permanent de la communauté. À la suite d'une lettre du père au colonel Holloway, chef de l'*Ordonnance*, le 19 avril 1847, on obtint seize lots entre les rues Commissioner — devenue Water — et Cathcart, à partir de la rue Sussex. C'est le site actuel de la maison mère et de l'Hôpital général <sup>83</sup>.

On l'aura peut-être remarqué, mais nous tenons à souligner que les classes des Sœurs ne recevaient que les filles. Mais le père Telmon n'oubliait pas les garçons pour autant:

<sup>83</sup> Le travail de Sœur Paul-Emile, intéressant au suprême et que nous avons moult fois cité, satisfera le lecteur curieux de connaître toute l'histoire.

« Après l'établissement des Sœurs, écrivait-il à monseigneur de Mazenod, je m'occuperai de celui des Frères des Écoles Chrétiennes. C'est le seul moyen de régénérer cette pauvre ville de Bytown et d'y faire un bien permanent <sup>84</sup>. »

Mais le père a quitté la paroisse et Bytown avant de pouvoir accomplir ce projet. Les Frères ne viendront qu'en 1864.

Il aurait même consenti à ouvrir une classe avec un frère convers comme professeur; mais on ne voit pas que la chose se soit faite <sup>85</sup>.

### C. LE TYPHUS À BYTOWN.

Les travaux de l'église et de l'établissement des Sœurs, tout absorbants qu'ils fussent et venant en surrogation du ministère d'une paroisse qui débordait le comté de Carleton, pouvaient être prévus et ordonnés comme des occupations ordinaires. Il n'en fut pas ainsi de la besogne accrue par la survenance fortuite d'une calamité qui devait faire de 1847 l'année la plus sombre de l'histoire de Bytown. On en remémore le navrant souvenir en disant tout simplement: c'est l'année du typhus. Elle est venue faucher des centaines de vies et laisser après elle des milliers d'orphelins. Et ceux qui lui ont résisté, ont quand même perdu la santé et les forces, quelques-uns pour toujours; parmi ceux-là, il faut compter le père Telmon. Il ne fut plus lui-même après les jours funestes de l'inexorable corvée.

Le fléau fit son apparition au pays avec les immigrants irlandais.

Toute l'année 1847 fut particulièrement lugubre pour les fils d'Irlande. La famine de 1845 et la peste de 1846 avaient engendré la plus noire misère. Des centaines de milliers d'Irlandais s'entassèrent dans des transports malsains pour éviter la mort en s'exilant. Mais le spectre du typhus les guettait en pleine mer. Près de sept mille ont péri avant d'atteindre le port, sans compter dans la suite les décès dans les hôpitaux et les asiles regorgés de victimes: quatre mille cent à Québec et

<sup>84</sup> Lettre du P. Telmont, O.M.I., à M<sup>gr</sup> de Mazenod, février 1845.

<sup>85</sup> « Le Père Guigues me dit que vous avez un bon frère capable de faire l'école. Tâchez de me l'envoyer, c'est une grande pitié que depuis quatre ans, je n'aie pu parvenir à avoir une école française pour tant d'enfants qui se perdent dans les rues » (Lettre à M<sup>gr</sup> de Mazenod, 10 août 1847).

mille neuf cents à Montréal. Vingt-cinq prêtres et dix-huit religieuses succombèrent à la tâche de soigner les pestiférés <sup>86</sup>.

Un bon nombre de ceux-là est venu dans le Haut-Canada, pour trouver à Bytown le zèle des pères et le dévouement des sœurs qui les ont disputés à la mort.

L'alerte fut donnée de Montréal à Bytown: « Tâchez de faire une bonne provision de patience, écrivait mère McMullen à la mère Bruyère. Cent mille Irlandais arrivent. Ils sont à Liverpool et attendent le moment favorable pour traverser. Nous aurons de quoi exercer notre charité et vous aussi. Patience <sup>87</sup>. »

Ceux que la nouvelle inquiétait à Bytown, étaient le père Telmon, la mère Bruyère, George Burke, l'agent des immigrants, et le docteur Edward Van Courtland. Ces deux laïques, témoins assidus du dévouement des pères et des sœurs, leur étaient tout à fait sympathiques.

Autant par tempérament que par conscience, le père Telmon prit l'initiative de l'organisation des secours, dont on tira aussitôt les grandes lignes.

Le bureau des immigrants fit construire un hangar sur le côté ouest du canal, vis-à-vis la gare Union actuelle. Les grands malades, c'est-à-dire, les plus affectés par la maladie, devaient être confiés aux religieuses. Mais le père Telmon ne voulut pas que les Sœurs reçoivent les pestiférés dans leur hôpital — trop petit d'ailleurs — par crainte de la contagion pour elles-mêmes, les malades et les pauvres hospitalisés déjà, et les élèves de l'école. Il proposa, avec l'assentiment de mère Bruyère, d'élever un deuxième hangar sur le terrain des Sœurs, à l'angle des rues Sussex et Water. Lui-même et le frère Sweeney se chargèrent de sa construction <sup>88</sup>. La charpente mesurait quarante-cinq pieds par vingt-cinq, et n'avait qu'un rez-de-chaussée avec un comble mansardé. Pour isoler les Sœurs qui feraient le service du hangar, mère Bruyère fit aménager la maison Carney, qui se trouvait à côté. La supérieure avait en cela

<sup>86</sup> LE JEUNE, O.M.I., *Dict. gén. d'Histoire du Canada*, t. I, p. 814. Les auteurs irlandais MCMANUS, dans *The Story of the Irish Race*, New-York, 1921, et JORDAN, dans *The Grosse Isle Tragedy*, Québec, 1902, n'ont pas ménagé les termes pathétiques pour peindre le sort des malheureuses victimes du typhus.

<sup>87</sup> Arch. de la maison mère, Ottawa.

<sup>88</sup> Après l'épidémie, au mois d'août 1848, les Sœurs Grises de la Croix firent l'acquisition de ce hangar, au prix de 25 louis, que leur fournit gracieusement M<sup>sr</sup> Guigues. Elles y transporteront plus tard le petit hôpital de la rue Saint-Patrice.

une arrière-pensée: si le hangar devenait insuffisant, quelques malades y pourraient être accommodés; il y avait neuf lits.

À la fin du mois de mai, l'agent Burke annonça que les premiers malades arriveraient dans quelques jours. Et le hangar qui n'est pas prêt! Heureusement que la maison Carney est là.

Le samedi 5 juin 1847, les premières barges de pestiférés se glissaient par voie du canal jusqu'au cœur même de Bytown, à la tête des écluses, en face du premier hangar. À l'arrivée des barges, le docteur Van Courtland examinait les malades et les dirigeait soit vers le hangar du canal, soit vers celui des Sœurs, selon la gravité des cas. Les Sœurs avaient presque toujours des mourants.

Entre juin et septembre, on recevra là, à la tête des écluses, plus de trois mille immigrés, tous plus ou moins atteints du typhus, dont 314 devaient succomber. Pour leur compte, les Sœurs en reçurent 532, et elles ont enregistré 162 décès. La proportion des décès est plus forte que dans l'autre hangar, mais pensons qu'on ne leur envoyait que les cas désespérés. C'est heureux qu'elles aient pu en sauver les deux tiers.

Dès les premiers jours, l'épidémie s'affirma par une virulence extrême. Une lettre de mère Bruyère va nous peindre sur le vif les soubresauts de leur vie continuellement en alerte et que la terreur poussait chez quelques-uns jusqu'à l'orée de la panique. La lettre est datée du 15 juin, dix jours seulement après l'arrivée de la première barge.

« La petite maison qui nous sert d'hôpital s'est trouvée si pleine que nous n'avions plus de place pour loger les malades. Vous auriez été bien édifiées si vous aviez vu le père Telmon avec plusieurs citoyens canadiens et irlandais s'empresser de bâtir des cabanes en planches pour mettre ces pauvres gens à l'abri. Presque toutes nos sœurs ont donné leurs paillasses; plusieurs leurs couchettes. Aujourd'hui, toutes celles qui possèdent une couverture l'ont donnée de bon cœur pour garantir du froid et de la pluie ces pauvres malheureux. Toutes nos novices se montrent de vraies mères des pauvres; cela console beaucoup. Deux femmes seulement ont eu le courage de s'offrir pour veiller avec nous, tant on a peur de prendre les fièvres.

« L'agent du gouvernement fait bâtir une allonge de trente-trois pieds sur vingt. Il prévoit que le premier bâtiment sera trop petit pour



recevoir les malades qui affluent. C'est encore notre Père qui conduit les travaux avec le frère Sweeney.

« Depuis que j'ai commencé cette lettre, Sœur Assistante [Thibodeau] a reçu quatre malades. J'ai fait avertir notre Père d'aller bâtir une autre cabane parce que nous n'avions plus de place. Hier soir, vingt-trois malades ont couché dehors à la pluie. Il a été impossible à leur agent de leur trouver une place. Tous les bâtiments étaient remplis.

« Sœur Rodriguez est ressuscitée, alleluia! C'est elle qui prépare tous les remèdes et je vous assure qu'elle a beaucoup d'ouvrage.

« Il faut que je vous dise que je suis choquée contre nos Sœurs. Je me suis préparée pour veiller les émigrés à mon tour, et voilà qu'elles ont fait des *rappports* à notre Père, qui m'interdit les veilles. Je suis choquée.

« Nous prions nos Sœurs de Montréal de penser à nous dans l'exercice de leurs bonnes œuvres. Pour nous, nous unissons le peu que nous faisons au bien immense que vous faites <sup>89</sup>. »

Ces journées de cumul, sans répit ni repos, devaient mettre à rançon les forces surmenées. Dix-sept sœurs sur les vingt et une furent frappées; cinq ou six très gravement. Mais avant qu'il y eût un seul cas de typhus, mère Bruyère rédigea d'une main qui tremblait un acte d'abandon au bon vouloir de Dieu et une supplique à la très Sainte Vierge, commettant à sa sollicitude maternelle le travail, la santé et la vie de ses Sœurs. Si plusieurs sont tombées, elles ont toutes guéri <sup>90</sup>.

Chez les Pères la détresse s'installa de plein pied. Le père Molloy s'était lancé au secours de ses compatriotes sans penser que lui-même pouvait être terrassé. Il le fut dans huit jours. Le père Telmon fit appel à Longueuil. On lui dépêcha tout de suite les pères Lagier et Dandurand, et les pères Ryan et Fitzhenry, après leur ordination. Le père Baudrand était déjà à Bytown; mais comme le père Molloy, il se joua de la saine prudence et fut bientôt victime de son empressement. Plus tard, ce fut le tour du père Dandurand. Trois sur sept; la proportion était décourageante. Les quatre autres ont subi le poids de la fatigue jusqu'à l'épuisement. C'est plus tard qu'on apprit les passes difficiles que le père Telmon dut lui-même traverser.

<sup>89</sup> Lettre à mère McMullen (arch. de l'Hôp. gén. de Montréal).

<sup>90</sup> Sœur PAUL-EMILE, *op. cit.*

« J'ai couru ma part de risques, écrivait-il à Marseille; mais comme je n'avais pas le temps de garder le lit et que j'avais déjà eu mon lot, le bon Dieu m'a tenu sur pied. J'ai craché le sang trois fois. . . La veille de l'Assomption, j'ai pris une dose de 40 grains de tartre émétique, mais j'ai été hors d'affaire après trois jours. Je n'ai pas été privé de dire la messe, quoique je fusse dans un état de faiblesse extrême <sup>91</sup>. »

Au moment où le mal faisait plus de ravages, le père Telmon recevait de monseigneur de Mazenod une statue de saint Joseph, qu'il avait demandée depuis déjà longtemps. L'occasion était belle de faire intervenir le puissant protecteur des malades et des mourants. Dans son accusé de réception, et après avoir remercié le généreux donateur, le père lui faisait le récit des touchantes cérémonies de l'installation :

« C'était au moment où la maladie sévissait le plus fortement que nous avons reçu enfin cette statue de saint Joseph si longtemps attendue et si ardemment désirée; c'était dans la dernière moitié de juillet. Ce bienheureux protecteur s'était fait prier longtemps avant de venir et il est arrivé justement au moment où il pouvait mieux faire valoir son crédit et établir son culte d'une manière plus solennelle et plus stable. . . Le surlendemain de son arrivée, c'est-à-dire, le dimanche 18 juillet, nous avons annoncé une neuvaine solennelle en l'honneur de saint Joseph. Je rappelai dans quelles circonstances j'avais promis de faire venir une statue de ce saint, je dis comment elle était envoyée, de qui nous la tenions, les termes dans lesquels elle m'avait été annoncée, les motifs qui avaient porté le donateur à faire les frais de cet ex-voto, ce qu'il avait fait dans son diocèse pour la gloire de saint Joseph et je leur donnai l'exemple de sa dévotion à saint Joseph comme un des premiers motifs de leur confiance en son intercession. Nous avions le matin une grand'messe à l'autel de saint Joseph, élevé pour la circonstance, et le soir une lecture dans les deux langues sur la vie et les miracles du saint, précédée et suivie de chants, de prières et d'un salut solennel. Les exercices ont été suivis avec une grande assiduité. . . Dès les premiers jours de la neuvaine il y a eu un mieux bien sensible dans l'état du père Molloy et des Sœurs. Une de ces dernières était déjà abandonnée par le médecin et je l'avais administrée en hâte. Saint Joseph est à présent le

<sup>91</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>gr</sup> de Mazenod, 3 décembre 1847.

grand Saint de la ville après la Sainte Vierge. Son nom est dans la bouche de tous les malades et plusieurs des enfants baptisés dans ces derniers temps ont le bonheur de porter son nom. . . La statue a été rapportée au Couvent en attendant que nous puissions faire la solennelle procession que nous avons annoncée pour son inauguration <sup>92</sup>. »

Le souvenir de ces jours malheureux est resté bien vivace dans la population. Quinze ans plus tard, on en parlait encore comme d'un fait tout récent :

« Les Pères s'apprêtèrent, au mépris de leur vie, à aller partout porter les consolations de la religion aux nombreux enfants de la pauvre Irlande qui tombaient victimes du fléau, et qui étaient entassés dans de misérables cabanes et sous des hangars construits tout exprès. Jour et nuit, il fallait être debout, pénétrer dans des réduits mal aérés, se tenir penché au-dessus des moribonds, respirer l'air pestilentiel qui s'exhalait de leurs poitrines, et les préparer à entrer dans l'éternité. Mais la tâche était trop forte pour les Missionnaires: deux d'entre eux furent atteints du typhus, et c'est au moment où l'on désespérait presque de pouvoir leur sauver la vie, qu'arriva le Père Dandurand. . . mais. . . comme ses prédécesseurs. . . [il] fut mis hors de combat. Grâce aux soins éclairés et empressés des bonnes Sœurs de charité ou Sœurs grises, vos trois enfants. . . échappèrent à la mort qu'ils avaient si courageusement bravée. Le bon Dieu avait besoin d'eux pour créer ou soutenir tant d'œuvres que notre chère Congrégation a fondées en Amérique <sup>93</sup>. »

Le père Antoine Paillier redisait ici ce qu'il avait appris des témoins oculaires et peut-être des victimes que le dévouement des Pères et des Sœurs avait arrachées du gouffre de la mort. Tant il est vrai que les dangers courus ensemble sont des liens infrangibles que la postérité vénère.

<sup>92</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>gr</sup> de Mazonod, 10 août 1847. Cette statue est encore vénérée dans la salle de communauté, à la maison mère des Sœurs Grises de la Croix, à Ottawa.

<sup>93</sup> Lettre du P. Antoine Paillier, O.M.I., au très révérend père Fabre; *Missions des O.M.I.*, 1865, p. 14.

## D. LE MINISTÈRE PAROISSIAL.

*1° Le curé.*

Nous avons vu jusqu'ici dans le père Telmon le grand animateur des œuvres extérieures. Il était bien constitué pour fonder et bâtir. Ce qu'il nous a laissé commandera toujours l'admiration sincère et la reconnaissance. L'église, l'école, l'hôpital et l'hospice, tous ces foyers intenses de la foi chrétienne et de la charité du Christ, il en fut l'artisan sinon le créateur.

Le prêtre missionnaire qu'il était dans son âme lui rappelait pourtant qu'il venait à Bytown pour s'occuper aussi des œuvres spirituelles; qu'il assumait le titre de curé et de père. Cela nous le présente sous un tout autre aspect. Mais il est aussi beau dans son rôle de pasteur qu'il fut grand et actif comme organisateur.

« Le prêtre, disait S.S. Pie XII, aux prédicateurs du carême de 1940, à Rome, doit être à la fois un apôtre, un père et un pasteur, en qui les fidèles doivent être à même de trouver un soutien, un refuge et un réconfort. . .

« Soyez charitables, ajoutait Sa Sainteté; il n'y a pas de paroisses où il n'y ait des malheureux à secourir; organisez avec méthode votre activité bienfaisante, afin qu'elle s'effectue dans l'ordre et de manière juste, égale et vaste. »

C'est ici un travail d'atelier, une tâche professionnelle, où la conscience est meilleure directrice que l'esprit, où le cœur parle mieux que la langue la plus diserte. Quand les œuvres extérieures sont édifiées et fonctionnent, le curé ne cesse pas d'être apôtre du Christ et le père des âmes. Ce doit être plutôt une raison d'accentuer le mouvement religieux. Comme apôtre, il prêchera dans la chaire de vérité; comme père, il recevra dans la douce intimité d'un presbytère accueillant, ou se lancera au dehors quand lui viendra une plainte et qu'une âme aura besoin de son saint ministère. Dans l'une quelconque de ces sphères d'action, il devient asservi au bien-être des autres; le sien ne compte plus. Qu'il en faut du courage pour émettre ainsi sa santé et sa vie! C'est ce qui fait la gloire du clergé catholique.

Le père Telmon était bien préparé à remplir avec fruits l'office de curé. Ce n'est pas sans profit pour lui-même qu'il avait enseigné au sé-

minaire de Marseille comme à celui d'Ajaccio. Puis ses années de mission en compagnie du serviteur de Dieu, Charles-Dominique Albini, l'avait initié à l'approche des âmes; et ses prédications dans les campagnes canadiennes lui avaient fait saisir le rouage délicat du ministère paroissial.

Il était en lui-même, on ne l'a pas assez dit, une personnalité; ses manières prévenantes, son esprit, sa gaieté, toute sa personne provoquait la sympathie. « Je connus bien vite, témoigne le père Alexandre Soulerin, qu'il était en grande estime parmi ceux qui l'entouraient, et je compris, aux belles qualités de son esprit, pourquoi il exerçait sur eux une sorte de suprématie. » Ses réserves étaient profondes, dans lesquelles il puisait pour prodiguer, sans jamais compter, les secours religieux aux âmes dont il était chargé. « Il n'a pas pu obtenir de si beaux résultats, sans avoir été un homme de zèle, de sacrifice, d'abnégation, de foi, de piété, de charité, d'amour pour l'Église et la Congrégation <sup>94</sup>. »

Il a plus d'une fois fouillé tous les recoins de son immense paroisse; quelquefois au risque de sa vie, plus souvent de sa santé. Une faiblesse de poitrine l'avertissait trop fréquemment, par d'abondantes hémorragies, qu'il lui fallait se ménager. En a-t-il jamais tenu compte? C'est tout à fait incidemment qu'il racontait à monseigneur de Mazenod, comme excuse au retard dans sa correspondance, une course qui ne pouvait avoir que de funestes effets sur sa santé déjà fort délabrée.

« Appelé, écrivait-il par un malade qui était à neuf lieues de Bytown, dans les bois, j'étais parti à cheval par une pluie battante qui ne me laissa que quelques heures [de répit]; j'avais marché toute la nuit, et la moitié du temps à pied, dans l'eau et la boue; j'avais passé une rivière en me traînant sur un arbre jeté en travers et j'étais de retour vingt heures après mon départ, pour chanter la messe que j'avais annoncée pour ce jour-là. C'était la fête de saint Pierre aux Liens; mais c'était aussi l'anniversaire de celui qui m'est plus cher que la vie et à qui je voulais donner de si loin ce témoignage d'amour filial <sup>95</sup>. »

On n'exagérait donc pas quand on disait du père Telmon: « C'était un touchant spectacle de le voir s'oublier en tout, prendre pour lui la

<sup>94</sup> Alexandre SOULERIN, O.M.I., *Notices nécrologiques*, tome III, pp. 503, 507.

<sup>95</sup> Lettre du P. Telmon, à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 24 octobre 1844.

besogne la plus pénible, ne songer qu'à donner . . . aux âmes les soins les plus pressés, courant littéralement après les brebis égarées, ne prenant que tardivement sa nourriture et parfois d'une manière insuffisante . . . Combien de fois l'a-t-on vu, à la fin de la journée, vomir le sang ou tomber de lassitude, et s'endormir sur le plancher de sa cellule ou sur une chaise, jusqu'à une heure avancée de la nuit. Néanmoins, il était à l'oraison dès le matin, offrait le saint sacrifice de la messe, faisait son action de grâces, après laquelle, avant de songer à son déjeuner, il avait prévu tous les détails de sa journée.

« Est-ce à dire que tout ait été parfait chez lui? Hélas! on est toujours homme par quelque côté. Comme tant d'autres, il avait les défauts de ses qualités, qu'il combattait sans doute, mais qui étaient toujours là comme épreuves, et comme sujets de mérites. La supériorité de ses talents le rendait peut-être un peu exigeant à l'endroit de ses inférieurs, peut-être aussi paraissait-il tenir à sa manière de voir, et ne pas assez priser celle des autres. Ces petites misères, que Dieu a pardonnées en considération de tant d'autres mérites, ne sauraient nous empêcher de conclure que le père Telmon a passé au milieu de nous en faisant le bien, et qu'il a été un de nos meilleurs et plus actifs ouvriers <sup>96</sup>. »

## 2° *Les vicaires.*

Ses inférieurs — plus exactement ses auxiliaires ou vicaires — à Bytown furent tout aussi dévoués et actifs que l'était le curé. C'est par le dévouement qu'ils se sont imposés; c'est par l'oubli de soi qu'ils ont pu surmonter l'opposition systématique et distraire l'attention de plusieurs de leur figure d'étrangers et presque d'usurpateurs aux yeux de quelques-uns. La fidélité aux devoirs, malgré les fatigues inhérentes à la tâche, les difficultés imprévues et les embarras suscités par l'inconscience ou la malice, a fini par user les obstacles et clarifier l'atmosphère. Ils ont pu, dès lors et sans plus d'encombres, exercer leur ministère aux plus grands profits des âmes.

<sup>96</sup> SOULERIN, *op. cit.*, p. 507.

De ses auxiliaires, c'est à peine si quelques-uns ont passé à Bytown. Appelés d'urgence auprès des pestiférés, ils sont retournés à leur besogne ordinaire, une fois le danger disparu.

a) *Les pères Baudrand et Lagier.*

Ils étaient, deux d'entre eux, les pères Baudrand et Lagier, des figures attachantes, des missionnaires de carrière, qui sont allés dans d'autres champs faire l'œuvre de Dieu et mourir à la tâche, victimes de leur dévouement.

Ces deux pères, on le sait, sont venus au pays en 1841, avec les pères Honorat et Telmon. Ils étaient à l'époque deux jeunes missionnaires dont le dévouement et les travaux ont contribué à fixer sur des bases solides la réputation et les œuvres des Oblats de Marie-Immaculée. Leurs grands noms resteront attachés aux travaux si fructueux des retraites paroissiales. Une autre coïncidence qui les unit ensemble dans notre souvenir, c'est que tous deux sont morts victimes de leur zèle, quand ils auraient pu, ce semble, prolonger leur vie et leurs labeurs avec un peu plus de prudence. Les vrais apôtres en ont-ils de la prudence?

Le père Jean-Marie Baudrand venait d'être nommé supérieur d'un collège à Galveston, au Texas. Il fallait rebâtir et organiser. Au mois de mai 1853, le père jeta les fondements du nouvel édifice dans un bel emplacement. En septembre, les murs s'élevaient déjà jusqu'au deuxième étage. C'était la saison la plus meurtrière à cause de l'humidité qui se combine avec la chaleur excessive, et alors l'air se corrompt et s'emplit de miasmes dont les effets sont désastreux. L'atmosphère devient propice à l'éclosion endémique de la fièvre jaune.

— Fuyez ce rivage malsain en cette saison chaude, car vous n'êtes pas acclimaté, lui disait le docteur; allez dans l'intérieur respirer un air plus salubre.

— Ce serait lâcheté, répondit le père. L'obéissance m'a placé ici. . . j'y reste.

Deux jours après, la fièvre le terrassait; et le 1<sup>er</sup> octobre 1853, il expirait. Il n'avait que 42 ans. C'était le premier Oblat à mourir en Amérique <sup>97</sup>.

Le père Lucien Lagier allait être pendant trente-deux ans un des plus vaillants missionnaires qui aient paru au Canada et aux États-Unis. Il donna plus de mille missions ou retraites sans que sa voix et sa poitrine ne lui causassent aucun ennui. Sa mort, comme celle du père Baudrand, fut aussi héroïque que soudaine.

En 1874, il était supérieur à Saint-Sauveur de Québec. Son âge, il avait 60 ans, et une fatigue étrange qu'il ressentait depuis quelques jours, auraient dû le dispenser des prédications du carême. Mais il s'était attribué la paroisse de l'Île-Verte.

— N'allez pas en mission, cette année, Père Lagier; ou du moins prenez avec vous un compagnon.

Ce conseil fraternel ne fut pas écouté. Il partit le 20 février. Jusqu'au jeudi suivant, le 26, il prêcha deux fois par jour et passa la plus grande partie de la journée au confessionnal, sans qu'il parût en être trop affecté. Mais dans la nuit du jeudi au vendredi, il eut une crise qui nécessita l'appel du médecin. Celui-ci le pria de se reposer. Il en coûtait au père Lagier de cesser la retraite sans en avoir averti la population. Le matin, il monta en chaire pour annoncer à l'auditoire qu'il n'y aurait pas de sermon le soir, mais de venir le lendemain au service qui serait chanté pour les défunts de la paroisse. Il parla peut-être une demi-heure. En rentrant au presbytère, il prit une tasse de café et se retira dans sa chambre. Monsieur le curé alla le voir avant de se mettre à table pour le dîner; il le trouva sommeillant, assis sur une chaise, il n'osa pas le déranger. Quelque vingt minutes plus tard, il envoya une personne s'enquérir si le père désirait prendre quelque chose. Ayant frappé, cette personne ne reçut pas de réponse. Le curé averti va lui-même, entre dans

<sup>97</sup> ORTOLAN, O.M.I., *Cent Ans d'Apostolat*, tome II, p. 378; *Missions des O.M.I.*, 1936, 480. Ce collège de Galveston fut confié aux Oblats en 1852. Le nouvel édifice, commencé par le père Baudrand, fut inauguré le 1<sup>er</sup> janvier 1855. En 1857, les Oblats le remirent aux mains du clergé séculier. Les nouveaux directeurs le gardèrent neuf mois et le passèrent aux Franciscains, qui l'abandonnèrent au bout de trois mois. Il n'existe pas de collège à Galveston aujourd'hui (ORTOLAN, O.M.I., *Cent Ans d'Apostolat*, tome II, p. 366; *Missions des O.M.I.*, 1862, p. 486).



la chambre, trouve le Père sur son lit, il paraissait dormir. Il dormait en effet, mais pour ne plus se réveiller; il était mort <sup>98</sup>.

b) *Le père Damase Dandurand.*

Il est deux autres noms qui sont bien plus connus dans l'histoire de Bytown: les pères Damase Dandurand et Michael Molloy. Après le père Telmon, c'est à ces deux Oblats que nous devons d'avoir posé les premiers fondements sur lesquels vont se stabiliser, se développer et prendre essor les œuvres de la Congrégation dans la ville qui deviendra bientôt le siège d'un vaste diocèse et la capitale du Canada. D'autres récolteront les fruits de leurs labeurs. C'est le perpétuel *Ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit* <sup>99</sup>.

Un seul trait de la vie du père Dandurand mériterait déjà de fixer notre attention: celui de son centenaire. C'est un fait peu banal de vivre pour atteindre presque 103 ans d'âge, 80 de sacerdoce et 79 de vie religieuse, et garder malgré tout un esprit pétillant, des facultés alertes et un cœur qui se souvient. Il était devenu la merveille de l'ouest, après avoir été, à Ottawa, la cheville ouvrière de l'épiscopat de monseigneur Guigues <sup>100</sup>.

On a brodé sur tous les tons de la gamme poétique des arpèges fantaisistes sur la vocation singulière du « premier-né au nouveau monde » des fils de monseigneur de Mazenod. La réalité est plus simple, et ne perd pas de son charme dans le récit coulant qu'en fait le héros lui-même:

« C'était le 2 décembre 1844. J'étais à travailler en qualité de secrétaire particulier de M<sup>gr</sup> Bourget à l'ancien évêché, là où se trouve

<sup>98</sup> *Notices nécrologiques*, tome III, pp. 181-206; ORTOLAN, *op. cit.*, p. 11. Les pères Jeremiah Ryan et Thomas Fitzhenry que nous avons vus à Bytown au temps du typhus sont passés dans la suite au clergé séculier et ont exercé leur ministère dans les diocèses de Montréal, Kingston et Toronto.

<sup>99</sup> « Moi, j'ai planté, Apollos a arrosé; mais Dieu a fait croître » (1 Cor. 3, 6).

<sup>100</sup> Les détails de cette carrière religieuse et sacerdotale, unique au Canada et peut-être dans l'histoire de l'Eglise, ont été racontés d'une manière très circonstanciée à l'occasion du centenaire de naissance du père Dandurand. Voyez: *Les Cloches de Saint-Boniface*, 15 avril 1919; *La Liberté*, de Winnipeg, 25 mars 1919; *Le Droit*, Ottawa, 22 mars 1919; *Le Centenaire du Père Dandurand*, plaquette publiée au Juniorat de la Sainte-Famille, Saint-Boniface. Man.

Il existe deux volumes manuscrits des *Mémoires* du père Dandurand, aux archives du Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa. *Les Missions des O.M.I.*, dans leur riche collection, nous renseignent copieusement sur la vie du Père.

aujourd'hui le centre de la paroisse Saint-Jacques, lorsque, vers trois heures de l'après-midi, on entendit à différentes reprises sonner à la porte.

« — Qu'y a-t-il donc? On ne semble pas pressé d'aller ouvrir, fit monseigneur en se tournant vers moi.

« — Le frère Paul dort, répondis-je.

« — Allez donc voir et réveillez-le, ajouta le prélat.

« Le frère Paul était le dernier survivant des Récollets au Canada. Il faisait office de portier à l'ancien évêché. En descendant, je constatai qu'il dormait encore; mais au lieu de le réveiller, j'allai moi-même ouvrir la porte. Il neigeait à plein ciel, et les flocons blanchissaient les habits de six étrangers vêtus de noir, sans soutane mais drapés dans de grands surtouts. Après les avoir fait entrer, je leur demandai ce que je pouvais faire pour eux.

« L'un d'eux, bel homme de superbe prestance, me dit alors:

« — Nous voudrions voir monseigneur. Nous sommes les Oblats qu'il a demandés. Moi, je m'appelle Honorat, et suis le supérieur. Voici le Père Telmon, là le Père Baudrand, et plus loin le Père Lagier. À côté, vous avez les frères Louis et Basile.

« Sur ce, je remontai chez monseigneur, et lui annonçai l'arrivée des Oblats. S.G. fut transportée de joie à cette nouvelle et descendit aussitôt pour recevoir les étrangers, insistant pour que je l'accompagnasse moi-même. Après que je les lui eusse présentés l'un après l'autre, M<sup>sr</sup> leur souhaita une cordiale bienvenue, et une courte conversation s'engagea bientôt entre lui et les nouveaux venus. Ceux-ci lui apprirent qu'ils avaient été un mois sur mer et étaient très fatigués. Puis, après certaines autres remarques échangées avec eux, surtout leur supérieur, qui paraissait un homme très capable, celui-ci remarqua:

« — M<sup>sr</sup> de Mazenod m'a dit que vous aviez à l'évêché un jeune prêtre parlant l'anglais, que vous alliez nous donner.

« Parfaitement, dit M<sup>sr</sup>, le voici, prenez-le, ajouta-t-il en me désignant du doigt.

« Or, ne connaissant aucunement les Oblats, je n'avais naturellement jamais songé à me joindre à eux. *Ignoti nulla cupido*. Je m'étonnai donc grandement de la remarque de M<sup>sr</sup> et ne pus m'empêcher de

lui en dire un mot. Il n'en insista pas moins que je leur appartenais désormais, et déclara que je devais maintenant obéir à leur supérieur.

« Après quoi on assigna aux nouveaux venus des chambrettes sous le toit de l'évêché, et M<sup>gr</sup> me dit même de quitter ma propre chambre et de m'établir à côté deux, afin d'être en mesure de leur rendre tous les petits services dont peuvent avoir besoin des étrangers.

« Puis je les introduisis dans certains couvents, où ils eurent ensuite à dire la messe <sup>101</sup>. »

Le père Dandurand arriva à Bytown le 10 mai 1844 <sup>102</sup>; et pendant les trente ans qu'il y demeura, il a travaillé avec autant d'activité et d'intelligence que de succès et de bonheur. Il fit siennes les œuvres que le père Telmon n'avait pu terminer. Et quand il laissera, à son tour, la charge de curé de la cathédrale d'Ottawa, après l'intronisation du successeur de monseigneur Guigues, dont il fut toujours le grand vicaire, le conseiller et le collaborateur, il partagera la gloire de l'évêque, qui laissait en mourant le magnifique monument d'une Église bien organisée.

En quittant Ottawa, le 16 mai 1875, le père Dandurand venait d'être nommé à la cure de Saint-Mary's, à Leeds, en Angleterre. Mais sur les instances de monseigneur Alexandre Taché, O.M.I., il revint au Canada. L'archevêque de Saint-Boniface voulait s'attacher le seul Oblat canadien qui fût plus ancien que lui dans la Congrégation.

Au bout des quarante-six ans qu'il vécut dans l'Ouest, l'ami et presque le commensal de trois archevêques, nosseigneurs Taché, Langevin et Béliveau, ce dernier, qui le « gâtait » comme les deux autres l'avaient fait, pouvait dire: « Pendant tout le temps que nous l'avons connu, il agit en tout comme un homme convaincu que nous ne sommes ici-bas que pour être bons et saints et pour rendre les autres heureux autour de nous. »

<sup>101</sup> Le mot serait de M<sup>gr</sup> de Mazenod: *Missions des O.M.I.*, 1894, p. 503.

<sup>102</sup> Lettre du P. Dandurand à M<sup>gr</sup> de Mazenod, 3 décembre 1845. Nous préférons cette date du 10 mai à cette autre du 4 mai que l'on donne un peu partout dans la suite. Le 10 mai a l'avantage d'avoir été écrit par le Père à une époque où le fait était encore frais dans sa mémoire.

Le Père était devenu, dans le temps, le doyen du clergé catholique dans le monde <sup>103</sup>.

Il devait vivre encore jusqu'au 13 avril 1921.

L'inévitable, pour avoir retardé si longtemps, arriva ce jour-là. Le vénérable vieillard vit venir la mort avec le sourire qu'il avait toujours gardé pendant sa vie et dans lequel se reflétait, avec la bonté de son cœur, la profonde vertu de sa grande âme, qui restait tranquille et douce au milieu de toutes les vicissitudes de sa longue existence.

*c) Le père Michael Molloy.*

Dans sa lettre au père Honorat, le 14 janvier 1844, monseigneur Phelan s'exprimait péremptoirement: « Il nous faut des prêtres qui parlent l'anglais. . . car il y a peu de Canadiens dans ces missions-ci, excepté à Bytown même et à l'Original où il y a un certain nombre qui parlent [sic] français. »

Ce n'était là, nous le savons, qu'une expression conciliatoire, pour couvrir une situation qu'il acceptait comme transitoire. Si l'administrateur de Kingston se contentait pour le moment « des prêtres qui parlent l'anglais », il entendait avoir, le plus tôt possible, des pères irlandais, comme on le lui promettait.

Les Oblats n'avaient pas de sujets irlandais; mais on escomptait sur les vocations qui se dessinaient en Irlande. Les premiers novices venaient d'arriver en France. Il n'y avait pas de choix, non plus, chez les pères du Canada. Un seul, le père Dandurand, était vraiment bilingue. Mais plutôt que de l'envoyer tout de suite avec le père Telmon, on fit l'essai d'un arrangement pour le moins étrange de laisser à Bytown deux prêtres séculiers irlandais. Cette situation hybride fut loin d'être un succès <sup>104</sup>. Il fallut en définitive avoir recours au père Dandurand, quitte à intensifier la pression sur Marseille.

<sup>103</sup> Avant lui, nous avons eu dans la Congrégation le père Joseph-Alphonse Martin, décédé à Notre-Dame-de-Bon-Secours, le 10 septembre 1900; il était âgé de 97 ans, et comptait 77 ans de vie religieuse et 74 ans de sacerdoce.

Et après le père Dandurand, c'est peut-être le père Constant Chounavel, qui devint le doyen des prêtres du monde. Lorsque le père Chounavel est décédé, à Colombo, au Ceylan, le 23 août 1923, il était âgé de 98 ans, et comptait 74 ans de profession religieuse et de sacerdoce.

<sup>104</sup> Lettres du P. Telmon à M<sup>sr</sup> Bourget, de Kingston, le 20 mai 1844, et à M<sup>sr</sup> de Mazenod, de Bytown, février 1845.

« Oh! je vous en conjure, écrivait le père Telmon à monseigneur de Mazenod, comprenez notre situation et remédiez-y. Envoyez-nous des Irlandais, à quelque point qu'ils en soient de leur théologie. Qu'ils soient profès et bon profès, je me charge du reste. Je les ferai étudier. Écrivez-moi bientôt qu'il va en partir un ou deux ou trois. Puis faites-les partir incessamment <sup>105</sup>. »

Le père Guigues avait plus d'une fois lui aussi fait instance auprès du supérieur général. À la fin, celui-ci répondit :

« Un mot maintenant, sur l'établissement de Bytown. Vous devez bien penser, mon cher ami, que toutes ces oppositions et contrariétés qu'on y fait subir à nos Pères ne nous fatiguent pas moins que vous autres. Qu'y faire? Il faut bien s'attendre à ce que l'œuvre de Dieu soit soumise à de pareilles épreuves. Mais ce qui nous fatigue presque autant, c'est l'importunité avec laquelle vous revenez sans cesse sur des demandes que vous savez fort bien qu'il n'est pas en notre pouvoir de satisfaire. Ainsi, par une de vos lettres où vous me réclamiez l'envoi immédiat d'un sujet irlandais, lorsque déjà je vous ai prouvé que la chose est impossible. Je comprends que la nécessité vous fasse désirer ardemment l'exécution de cette mesure; mais une fois qu'on vous a promis tout ce qu'il est permis d'espérer à cet égard, ayez patience et ne venez pas faire de nouvelles réclamations. Vous voulez un sujet formé, bon religieux, ayant l'esprit de la Congrégation et qui soit en état de faire face aux difficultés de notre position à Bytown. Croyez-vous qu'il soit facile de répondre à une pareille exigence <sup>106</sup>? »

Sans le dire, monseigneur de Mazenod s'était ému plus qu'il ne le laissait entendre. Quelque temps avant cette lettre, il s'en était ouvert à monseigneur Bourget :

« Il me manque quelque chose quand je reste trop longtemps sans vous écrire, aussi je profite d'un moment de répit pour m'entretenir avec vous qui m'êtes toujours présent quoiqu'à une si grande distance de moi. Vous ne voulez pas que je vous remercie de tout ce que vous faites pour nos missions; eh bien! je me contenterai de le dire au Bon Dieu. Je me félicite pourtant de tout ce que vous me dites sur le Père Guigues et sur son compagnon. De mon côté, ils ne m'ont pas laissé ignorer de quelle

<sup>105</sup> Lettre du mois de février 1845.

<sup>106</sup> Lettre de M<sup>gr</sup> de Mazenod au P. Guigues, 24 mars 1845.

manière vous les aviez accueillis et comment vous les traitez. Aussi je suis bien en repos en les sentant ainsi placés dans votre cœur paternel. Vous aviez fait passer dans mon âme vos propres convictions par rapport à l'établissement de Bytown, c'est ce qui m'a fait tenir constamment à ce que cet établissement se fit malgré toutes les contradictions que l'on éprouvait. La Providence qui veille sur nos besoins m'a fourni précisément le sujet que l'on demande avec tant d'instance. C'est un excellent Irlandais que j'ordonnerai pendant le cours de son noviciat, il a fini ses études théologiques, c'est un homme fait, plein de bon sens et de vertus et se sentant de plus appelé à cette mission. On en sera certainement content. Je le ferai partir vers la fin de l'été avec un compagnon français s'il m'est possible <sup>107</sup>. »

Le sujet qu'il annonçait ainsi était le père Michael Molloy, qui devait en tout point donner raison aux espérances que l'on fondait sur lui.

On connaît peu de chose de l'enfance et de la jeunesse du père Molloy. De ses père et mère, Michael Molloy et Emely McLean, il devait avoir reçu ce que l'on remarquait en lui: il était simple, docile, pieux et plein de zèle pour la religion; ces vertus d'ordinaire tiennent de l'éducation familiale; elles passent du foyer à la vie sociale.

Il est né le 1<sup>er</sup> novembre 1804, à Cork, dans le sud de l'Irlande; cette partie du pays la plus riche en histoire comme aussi en folklore <sup>108</sup>. C'est tout près de Cork, à Kilkenny, que saint Patrice aurait cueilli le trèfle qui symbolisait les trois personnes en Dieu. À cinq milles au nord-ouest, se voit la roche de Blarney, si célèbre en Irlande, qu'il suffit de baiser pour avoir sur le champ le don de fasciner et de conquérir l'estime par de gracieuses cajoleries. Enfin, dans les récits et les chansons populaires, on vante les beautés et les charmes de Limerick, de Tipperary, des lacs de Killarney, de la rivière Shannon et de toute la région, qui s'est toujours signalée par l'attachement de sa population à la foi catholique. L'illustre O'Connell aimait à s'y rendre pour conférer avec les chefs du parti national <sup>109</sup>.

<sup>107</sup> Lettre de M<sup>sr</sup> de Mazenod à M<sup>sr</sup> Bourget, 6 février 1845.

<sup>108</sup> *Missions des O.M.I.*, 1891, p. 545.

<sup>109</sup> *Notices nécrologiques*, tome III, p. 272.

Presque tous les premiers Oblats irlandais étaient des jeunes gens du sud. Et quand il fut question d'implanter la Congrégation dans les Îles-Britanniques, le père Casimir Aubert tourna ses regards vers Cork; c'est de là qu'il espérait rayonner. Il se fit par tactique professeur à Youghal, à quelque trente milles de la ville de Cork, d'où il surveillait ses chances de succès<sup>110</sup>. Son année de séjour dans cette maison lui permit de racoler un premier contingent de novices oblats. Parmi ceux des premiers qui se rendirent à Notre-Dame-de-l'Osier, on remarque John Noble, Robert Cooke, Edward Bradshaw, Patrick Hickey et Michael Molloy. Ce dernier, plus âgé que les autres, achevait, à quarante ans, ses études théologiques. Ses confrères deviendront les fondateurs de la province oblate anglo-irlandaise.

Michael Molloy entra au noviciat en octobre 1844. Son âge, le sérieux de sa conduite et l'esprit religieux qu'il acquit tout de suite, le désignèrent, entre tous ses confrères, comme celui qui irait à Bytown. Sur la foi des rapports élogieux du maître des novices, monseigneur de Mazenod dispensa le frère Molloy de six mois de noviciat, lui fit faire profession le 13 avril 1845, l'ordonna prêtre le 6 juillet suivant et lui donna son obédience pour le Canada. Il était à Longueuil le 23 août. Hélas! dans quel état. C'est qu'il a bien failli ne pas s'y rendre. Mais il y vint; et le 16 septembre 1845, le père Guigues l'intronisait dans la résidence de Bytown.

Que lui était-il arrivé dans le cours du voyage? Nous l'apprenons par le père Dandurand, qui écrivait à monseigneur de Mazenod, le 3 décembre 1845:

« Pour comble de bonheur, le 16 septembre le Rév. Père Molloy arrive enfin à Bytown, pour prendre son poste, que je ne tenais que par *interim*. Le Rév. Père Molloy, vous le savez déjà, avait été retardé pendant trois semaines, par les suites d'un accident qui a failli lui faire perdre la vie; mais il en avait été quitte pour avoir l'oreille fracassée et remise de travers un peu plus bas que l'autre, et de grandes et ennuyeuses souffrances, qu'il a supportées avec sa patience et sa bonne humeur ordinaire. C'était dans les États-Unis, sur un canal, entre la ville de Troy et celle d'Albany. Il faut passer sous un certain nombre de ponts extrê-

<sup>110</sup> ORTOLAN, O.M.I., *op. cit.*, t. I, p. 519.

mement bas. Malheur à celui qui ne se baisse point quand on crie: *Bridge! Bridge!* — Pont! Pont! — C'est ce qui arriva au Rév. Père Molloy. En vrai irlandais, il ne s'abaissa point, et le contre-coup de le précipiter tête première sur l'escalier de la cabine inférieure <sup>111</sup>. »

Cet accident, dans les circonstances qui l'ont produit, a suscité, chez monseigneur de Mazenod, un bel acte de foi dans la Providence divine qui veillait sur son missionnaire encore si loin du théâtre où il devait exercer son zèle. Il en prend occasion pour s'encourager dans les sacrifices consentis et à faire pour la mission de Bytown. Monseigneur Phelan recevait de lui ce gracieux épanchement:

« Je prends un très vif intérêt à votre mission de Bytown. . . J'en suis le progrès avec anxiété. . . les difficultés ne m'effraient pas, parce que je suis accoutumé à les rencontrer dans toutes les œuvres qui ont pour but la gloire de Dieu et le salut des âmes. . . Aussi voyez-vous, Monseigneur, qu'un grand nombre de difficultés se sont aplanies. Tout viendra petit à petit. J'ai regardé comme un miracle de la protection de Dieu et un signe des bénédictions que le Seigneur veut répandre sur Bytown, dans le don qu'il nous a fait si à propos d'un Père irlandais, si nécessaire à la mission de Bytown. . . L'accident qui lui est arrivé en route, et où il a failli perdre la vie, me prouverait que le démon redoute le bien qu'il est appelé à faire dans votre diocèse. . . Ne nous méfions pas de la bonté de Dieu; il ne manquera pas de nous fournir des secours en proportion des besoins qu'il nous connaît; mais sa Providence ne va pas toujours aussi vite que nos désirs. . . Nos désirs devancent toujours un peu trop la marche de la divine Providence. Le Père Telmon ne m'a pas laissé ignorer tout ce que vous avez fait pour consolider le bien à Bytown. Il fallait pour cela toute la fermeté que vous avez déployée: c'est ainsi qu'il faut faire quand on a une autorité divine <sup>112</sup>. »

Dès son arrivée à Bytown, le père Molloy eut le bon esprit, et disons la vertu, de s'accommoder aux circonstances de personnes et de lieu. Nous ne voyons nulle part qu'il se soit plaint ou qu'il ait manifesté la moindre surprise devant les difficultés et les misères qu'il y rencontra. Il n'était pas sans savoir que son ministère lui procurerait souvent

<sup>111</sup> Archives du Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa.

<sup>112</sup> MS Yenveux, V-85, p. 50.



l'occasion de faire des sacrifices; il en avait pris son parti comme un vrai missionnaire. Ses confrères eurent toujours à se féliciter de son commerce journalier. Ils remarquèrent en lui les vertus du religieux et l'excellent caractère de l'homme qui sait se plier aux exigences de la vie de communauté.

Il s'est bien amusé du fait qu'il existait à Bytown un district minuscule qu'on avait décoré du grand nom de *Corktown*. C'était une double rangée de cabanes, construites en bordure du canal, à partir de la tête des écluses, près du pont des Sapeurs, en remontant vers le pont de la rue Laurier<sup>113</sup>. Ce nom lui rappelait de bien doux souvenirs.

On chercherait en vain dans toutes les années de son long ministère quelques actions d'éclat qui eussent signalé sa présence à Bytown. Il n'eut d'extraordinaire chez lui que la gaieté constante qu'il mettait dans l'accomplissement fidèle d'une tâche monotone. Il prêchait avec beaucoup de facilité, et monseigneur Guigues l'amenait toujours dans ses visites pastorales. Comme les autres pères, il devait desservir quelques missions, les organiser et les développer en attendant que l'évêque y nomme des curés résidents. Il fut surtout chargé de March et de Guyon<sup>114</sup>. Il trouvait encore le temps de s'échapper pour prêcher quelquefois un triduum, une retraite à des groupes d'Irlandais éloignés de Bytown<sup>115</sup>. Ces sorties et ces courts voyages n'étaient qu'occasionnels; la paroisse réclamait tout son temps. Les quelques écrits qui mentionnent son œuvre le qualifient d'apôtre de la tempérance et de la charité<sup>116</sup>.

Dès 1849, le père Molloy fondait la Maison de la Miséricorde pour les filles repenties. Sœur Phelan, la nièce de monseigneur, en était chargée, dans un local voisin de l'hôpital, rue Saint-Patrice; les Dames de la charité lui prêtaient leur précieux concours<sup>117</sup>. Mais le père en restait le premier responsable. Cette œuvre mérita les plus grandes louanges.

« On conçoit qu'ici, autant et plus qu'à Marseille, lisons-nous dans les rapports à la maison générale, on a besoin d'une maison de refuge ou de préservation, d'une œuvre comme celle de Saint-Michel. Les res-

<sup>113</sup> LE JEUNE, O.M.I., *Dict. gén. du Canada*, t. II, p. 392; Lucien BRAULT, *Ottawa, capitale du Canada*, p. 63.

<sup>114</sup> ALEXIS, *op. cit.*, vol. I, pp. 362, 414.

<sup>115</sup> *Missions des O.M.I.*, 1867, pp. 286, 292.

<sup>116</sup> ALEXIS, vol. I, p. 363; *Missions des O.M.I.*, 1865, 25, 147; 1867, 294.

<sup>117</sup> Chroniques des Sœurs Grises de la Croix, maison mère, Ottawa.

sources ayant manqué, les premiers efforts ont seuls pu être faits. Le P. Molloy avait compris qu'une œuvre de ce genre devait être faite à frais communs par la voie des aumônes; il s'est mis avec courage à collecter perpétuellement pour les pauvres Madeleines, à qui le peuple a déjà donné le nom de *Filles du P. Molloy*; et comme il est parvenu à suffire aux dépenses de plus de trente filles, qu'il a mises pendant un temps considérable sous la direction de nos Sœurs de la charité, dans un appartement séparé de l'hôpital, on peut s'imaginer les pas et les visites continuelles que la charité lui a fait faire pour trouver assez d'argent <sup>118</sup>. »

Vers la même époque, le père Molloy institua aussi l'Œuvre des jeunes Immigrées irlandaises <sup>119</sup>. Ces jeunes personnes venaient au Canada dans l'intention d'y demeurer et de se marier. Il en arrivait à Bytown de quatre-vingts à cent par année. Les Sœurs Grises allaient les recevoir au quai et les hébergeaient en attendant que le père Molloy leur trouvât un emploi <sup>120</sup>. Ces deux organisations préludaient, dans Ottawa, aux œuvres si nécessaires et si bienfaisantes des Sœurs du Bon-Pasteur et de l'Institut Jeanne-d'Arc <sup>121</sup>.

Le dévouement du père trouvait encore à s'exercer auprès des hospitalisés dans les différentes maisons des Sœurs Grises. Les médecins de l'hôpital écrivaient dans leur rapport de 1854: « Nous devons rendre hommage au Père Molloy pour son zèle à secourir toutes les misères <sup>122</sup>. »

Quand une difficulté s'élevait entre les institutrices et la commission scolaire, les Sœurs pouvaient toujours compter sur la sympathie du père pour mâter les exigences intempestives des commissaires ou des parents <sup>123</sup>.

Il y avait trente ans que le père Molloy exerçait son ministère dans Ottawa à la mort de monseigneur Guigues. Il avait continuellement habité l'évêché avec le père Dandurand, le curé d'office, pendant la même période.

<sup>118</sup> *Missions des O.M.I.*, 1863, p. 16.

<sup>119</sup> Il ne faut pas confondre cette œuvre avec celle des Orphelines irlandaises du typhus. Cette dernière était connue sous le nom de Maison de Saint-Raphaël.

<sup>120</sup> *Chroniques des Sœurs Grises de la Croix*.

<sup>121</sup> Les Sœurs du Bon-Pasteur sont arrivées à Ottawa le 3 avril 1866; et l'Institut Jeanne-d'Arc fut fondé à Ottawa, le 7 octobre 1919.

<sup>122</sup> Rapports de l'Hôpital général d'Ottawa, pour l'année 1854.

<sup>123</sup> Archives de la maison mère des Sœurs Grises de la Croix, Ottawa.

Lorsque monseigneur Duhamel eut pris possession de sa cathédrale, il modifia le personnel de la paroisse Notre-Dame, qui serait désormais desservie par le clergé séculier. Cependant, le père Molloy, qui avait plus de soixante-dix ans, fut maintenu à l'évêché, tout en étant rattaché, au point de vue religieux, à la maison de Notre-Dame de Hull. La population irlandaise d'Ottawa a toujours su gré à monseigneur Duhamel de lui avoir conservé le *Saintly Father Molloy*. Il demeura dans la paroisse encore quinze ans, jusqu'en septembre 1890, alors que ses supérieurs religieux l'appelèrent à se reposer dans la maison de Saint-Sauveur de Québec. C'est là qu'il s'éteignit le 18 avril 1891, à l'âge de quatre-vingt-sept ans <sup>124</sup>.

Une délégation d'Ottawa, conduite par le député fédéral, Charles Devlin, assistait à ses funérailles. Son souvenir est encore en grande vénération dans toute la capitale.

#### E. LA QUESTION D'UN ÉVÊQUE À BYTOWN.

Nous n'avons pas l'intention de traiter en détails les démarches qui ont été faites pour mettre un évêque à Bytown. Tout cela est écrit, et fort bien écrit <sup>125</sup>. Nous ne voulons ici qu'effleurer la question, pour autant que le père Telmon y fut mêlé, et que la création du nouveau diocèse est venue mettre un terme aux travaux missionnaires de ce premier Oblat à Bytown.

Tous les jours on découvre avec plus d'évidence l'action prépondérante de monseigneur Bourget dans la prise de possession par l'Église de Rome des vastes régions du nord et du nord-ouest de notre Canada. De 1840 à 1876, tout le temps qu'il a occupé le siège de Montréal, il s'est fondé exactement dix-sept diocèses du Saint-Laurent au Pacifique. Et dans chacune de ces fondations, on y rencontre l'influence du vénérable prélat. Il eut le zèle de la maison de Dieu, et ne prendra de repos, qu'il n'aura vu l'Église s'établir au delà des Rocheuses.

Sa méthode est connue; c'est celle de saint Paul, de saint François Xavier et des papes de Rome: enfoncer des têtes de pont dans les régions

<sup>124</sup> On donne le 17 avril comme la date du décès du père Molloy; mais le *Codex historicus* de Saint-Sauveur indique qu'il est décédé le 18 avril.

<sup>125</sup> Nous recommandons l'étude très fouillée du père Edgar THIVIERGE, O.M.I., *A la naissance du diocèse d'Ottawa*, parue dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, livraisons d'octobre-décembre 1937 et de janvier-mars 1938.

à gagner, et faire jouer à bon escient la tactique des boucles. Saint Paul avait beaucoup d'ouvrage en Palestine; il parcourait quand même l'empire des Césars, et dans l'une de ses épîtres, il parlait d'un voyage en Espagne. L'Europe aurait pu profiter du génie missionnaire de saint François Xavier; mais il préféra l'Océanie, le Japon, et tomba épuisé aux portes de la Chine. Et les papes ont toujours secondé le travail d'avant-poste qui s'exerce en ceinture de la chrétienté.

C'est à cause de son œuvre de périphérie que monseigneur Bourget avait les bonnes grâces du Saint-Siège et des Congrégations romaines, notamment de la Propagande, dont dépendait la hiérarchie canadienne. On découvrait dans ses rapports ce rayon de clarté que seuls l'esprit évangélique et le désintéressement personnel peuvent irradier. L'évêque de Montréal ne fit pas moins de huit voyages à Rome dans l'intérêt de l'Église du Canada, sans compter les multiples commissions qu'il confiait à d'autres personnages qui se rendaient dans la Ville Éternelle.

Il fit son premier voyage en 1841, après sa visite sur la Grande-Rivière. Nous connaissons déjà quelques-uns des résultats heureux de cette tournée pastorale: la création du diocèse de Toronto; la venue, cette année-là, des Oblats au Canada, avec l'assurance d'avoir les Jésuites bientôt et la perspective fondée que d'autres congrégations viendront dans la suite; enfin l'érection de la province ecclésiastique de Québec, avec Montréal, Kingston et Toronto comme suffragants.

Mais ce que nous ne pouvons encore que soupçonner, ce sont les projets que l'évêque de Montréal avait formés dès lors pour la vallée de l'Outaouais. Il fallait tout de suite des prêtres religieux, et demain, un diocèse organisé. Et comme s'il eût tenu l'avenir dans ses mains, le prélat soudait ensemble ces deux projets: il voyait l'immense bassin érigé en diocèse et confié aux soins d'une congrégation religieuse dont l'un des membres serait l'évêque. Ce plan lui paraissait de tout repos; il pourvoyait à la desserte du ministère et assurait le recrutement des missionnaires. Les difficultés de son ami de la Rivière-Rouge, monseigneur Joseph-Norbert Provencher, lui apportaient l'angoissante expérience qu'il ne suffisait pas de fonder des diocèses, il fallait aussi leur assurer un courant régulier de prêtres qui épouseraient ce genre de ministère, le plus pénible et le plus répugnant à la nature. Pour s'y adonner longtemps,

il faut plus que des forces physiques et une santé robuste; il faut des vertus héroïques et un renoncement complet. Ces vertus se trouvent souvent chez les missionnaires séculiers, nous en avons de grandes preuves; mais le détachement ne leur est pas possible aux mêmes titres que chez les religieux. Le prêtre peut parfaitement sacrifier ses aises et ses désirs légitimes de promotions, mais il ne peut pas oublier qu'il lui faut se pourvoir pour les mauvais jours. La vieillesse viendra, les infirmités peuvent l'atteindre; qui prendra soin de lui dans les missions, où le repos est un objet de luxe que l'on ne connaît pas? Les caisses de prévoyance n'existaient pas, il y a cent ans. Ces considérations et bien d'autres à-côtés, plus que le manque de zèle, retenaient dans leurs paroisses organisées des prêtres vertueux et dévoués, sans que l'on pût les en blâmer.

Quand vint le temps de songer sérieusement à placer un évêque à Bytown, monseigneur Bourget se souvint des misères de la Rivière-Rouge, depuis 1821, de l'Orégon, depuis 1843, et voulut, si possible, épargner à Bytown les tracas accablants du recrutement aléatoire. Il eut dès ce moment la pensée d'un évêque oblat; et nous pouvons écrire qu'en tenant comme il l'a fait à mettre les Oblats à Bytown, il ébauchait le diocèse.

Aurait-il eu l'idée de proposer le père Telmon pour le nouveau siège? C'est possible. Car il avait hâte d'assurer l'avenir de cette région éloignée de la civilisation. Et l'empressement qu'il mit à pousser le projet une fois qu'il eût trouvé son homme, nous permet l'hypothèse qu'il l'aurait fait plus tôt s'il avait eu sous la main le sujet qu'il cherchait. Mais le père Telmon, il faut le reconnaître, avec tant et de si beaux dons de l'esprit et du cœur, n'avait pas ce qu'il faut pour montrer le fini d'un caractère épiscopal. Monseigneur Bourget crut avoir l'homme providentiel quand il connut le père Guigues.

Le temps pressait; il menaçait même de dépasser l'occasion favorable. Le chômage s'annonçait dans les chantiers de l'Ottawa; il fallait faire de ces milliers de bûcherons des colonisateurs attachés au sol. Le meilleur moyen de les y retenir était la fondation d'un diocèse et l'organisation des paroisses.

En 1846, monseigneur Bourget élaborait son projet. Le nouveau diocèse serait grand comme la France. Il devait être taillé à même les

diocèses de Montréal, de Kingston, de Toronto, de Québec et de la Rivière-Rouge, et couvrir toutes les terres arrosées par la Grande-Rivière — l'Ottawa — en amont des chutes de Carillon, et ses tributaires, jusqu'à la Baie d'Hudson <sup>126</sup>. Tous les évêques intéressés signèrent la supplique au Saint-Siège, réclamant le démembrement des sus-dits diocèses, avec un nouveau siège à Bytown, rattaché à la province ecclésiastique de Québec, et que « Le R. P. Eugène-Bruno Guigues, Supérieur et Visiteur général de la Congrégation des Missionnaires Oblats de la Très Sainte et Immaculée Vierge Marie, établis en Amérique, soit nommé premier évêque titulaire du nouveau siège <sup>127</sup> ».

L'évêque de Montréal devait lui-même se rendre à Rome pour mener à bonne fin cette négociation.

Il était de bon compte que monseigneur de Mazenod fût avisé d'un projet qui intéressait si fort la congrégation des Oblats, et qui devait modifier considérablement son status prévu et déterminé lors de son arrivée au pays.

Dès le 7 octobre 1846, avant de se mettre en voyage, monseigneur Bourget, écrivant à son collègue de Marseille, lui faisait part du projet qu'il irait présenter au Saint-Siège, et il ajoutait: « Ce nouveau diocèse n'aura pas moins de sept à huit cents lieues d'étendue: champ immense ouvert au zèle de vos enfants <sup>128</sup>. »

Quelques semaines plus tard, il débarquait en France et prévenait monseigneur de Mazenod « qu'il avait à l'entretenir d'une affaire qui intéressait grandement l'Église du Canada ». C'est alors seulement qu'il

<sup>126</sup> Voici la description officielle qu'en faisait monseigneur Bourget à Lord Elgin: « Il renferme 1° la partie occidentale du diocèse de Montréal, située au nord de l'Outawais, et qui s'étend depuis le Township de Chatham inclusivement jusqu'à la hauteur des terres. 2° Les Townships qui bordent la rive sud de cette même rivière Outawais, situés dans le diocèse de Kingston, depuis et y compris Hawkesberry jusqu'à la rivière Madawaska sur une profondeur de dix milles dans toute cette longueur. 3° Les terres qui s'étendent depuis l'embouchure de la dite rivière Madawaska jusqu'à la rivière Severn et de là jusqu'à cette partie de la chaîne de montagne où l'on trouve les lacs Turtle lesquels sont situés dans les diocèses de Kingston et de Toronto et dont les eaux se déchargent dans l'Outawais. 4° La partie du district septentrional et occidental appelé Nord-Ouest, qui se trouve comprise entre les diocèses de Québec, Montréal et Toronto et la Baie d'Hudson, et s'étend jusqu'au promontoire appelé Cap Henrietta-Maria, sur la rive occidentale de la dite baie d'Hudson. Cette partie est détachée du diocèse de Saint-Boniface, sur la rivière Rouge, et formée du Territoire arrosé des rivières qui se déchargent dans la baie d'Hudson » (28 juillet 1848).

<sup>127</sup> Une copie de la supplique présentée aux cardinaux de la Sacrée Congrégation de la Propagande, le 30 décembre 1846, est conservée aux archives de la maison générale des Oblats, à Rome.

<sup>128</sup> ORTOLAN, O.M.I., *op. cit.*, t. II, p. 91.

lui fait connaître le nom qu'il va proposer à Rome, en ajoutant qu'il sera sous peu près de lui pour lui soumettre les raisons de ce choix et obtenir son assentiment.

Pour secret que le projet ait été tenu, on en eut vent à Longueuil et à Bytown. Quelqu'un avait-il encore intérêt, après le départ de monseigneur Bourget, à donner aux Oblats des *conseils sages et prudents*, avant de déclencher une campagne de dénigrement contre la congrégation quand le fait sera connu que le Père Guigues est évêque de Bytown <sup>129</sup>? Quoi qu'il en soit, il reste étrange que le secret s'ébruitât, comme une traînée de poudre, de Longueuil à Bytown, dans l'espace de quelques jours. Cette rumeur causa un émoi bien facile à comprendre.

Il semble bien que les Pères aient voulu se voir et se consulter sur l'attitude à prendre et étudier la question au point de vue particulier de la congrégation au Canada <sup>130</sup>. L'entretien eut lieu à Longueuil, dans le cours de janvier. Voici ce qu'écrivait le père Telmon, au sortir de la conférence :

La lettre est à l'adresse de monseigneur de Mazenod :

« Je ne vous dis rien aujourd'hui de ma santé, ni de Bytown ni de son église. Une affaire plus grave me préoccupe. Nous avons eu un entretien assez long le Père Guigues, le Père Allard et moi. La conclusion a été que chacun de nous vous écrirait sur le même objet. Il s'agit de la nomination du provincial au siège épiscopal de Bytown. Cet événement pour être regardé comme très heureux de loin, par nous, nous le considérons, s'il se réalise, comme un grand et peut-être irréparable malheur pour notre Société dans le Canada. Vous avez su dans quelle fâcheuse position nous nous trouvions. . . Le Père Guigues a su se concilier les esprits, la confiance et l'affection au-dedans, il a regagné ou pour mieux dire conquis, pour lui et pour la maison au dehors, l'estime et la bienveillance générale. Il est on ne peut mieux dans l'esprit du Clergé et des laïques. Il est donc tel qu'il faut pour être évêque, direz-vous. Oui, il l'est. Mais voulez-vous sacrifier notre existence ici avec

<sup>129</sup> On ne nomme pas dans l'occurrence, comme en 1843, les grands vicaires Prince et Hudon. Le premier était devenu, en 1845, évêque de Martyropolis et coadjuteur de Montréal; et la sollicitude du second se désintéressait pas mal, depuis quelque temps, de la santé des Oblats. Son nom apparaissait en second — dignior — dans la présente supplique. Il devait mourir le 12 août 1847, victime de son dévouement, pendant l'épidémie du typhus, à Montréal.

<sup>130</sup> D'après la lettre du P. Telmon à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 30 janvier 1847.

tout le bien qu'il peut faire, et le bien plus grand encore qu'il peut préparer? Voulez-vous nous rejeter dans ce déplorable état dont vous avez tant gémi et dont nous sortons à peine? Personne de nous ici, ni aucun de ceux que vous pourriez envoyer de France ne remplacera le Père Guigues. Monseigneur de Montréal aura sans doute essayé de vous rassurer sur ce point; mais nous n'hésitons pas à dire que vous ne pouvez éloigner le Père sans de graves inconvénients, nous sommes pleins de respect pour les vues de ce saint Évêque, mais sur ce point-ci, nous croyons pouvoir penser et devoir agir dans un sens contraire, parce que nous devons faire passer les intérêts vitaux de notre Société avant toute autre considération. Le Père Guigues, une fois évêque, ne pourra plus remplir les devoirs de la charge pour laquelle vous l'avez envoyé. Pourra-t-il remplir les devoirs de sa nouvelle charge? Non. La grande moitié de la population du futur diocèse ne parle qu'anglais. Il n'entend pas du tout cette langue. Or cette difficulté, certes, assez sérieuse même dans un diocèse tout formé et dont l'administration régulière semble quelquefois pouvoir se passer de l'action immédiate du premier pasteur, est ici un insurmontable obstacle au bien. Il s'agit de tout créer et on ne crée ici qu'avec la coopération morale et physique de ceux pour qui on travaille. Un évêque ne peut rien faire s'il n'a à sa disposition le cœur et la bourse de ses ouailles, et c'est sa parole à lui qui ouvre l'un et l'autre. Comment traiter avec les Irlandais, Anglais et Écossais, si on ne les entend pas et n'en est pas entendu? L'office d'un interprète est souvent bien infidèle et plus souvent inefficace. Que fera un évêque muet au milieu d'une population avide d'entendre parler? Sa mission se réduirait donc à dire la messe et à administrer les sacrements. Que dis-je, les sacrements! Il ne le pourra pas même . . . Je ne veux pas m'étendre davantage. Il est d'autres choses que je devrais peut-être vous dire, mais je ne le puis. Je n'aurais même rien dit si on ne m'avait demandé de le faire. J'ai parlé selon mes convictions; mais à regret <sup>131</sup>. »

Il ajoute un *post-scriptum* qui nous laisse songeurs:

« Quand j'ai écrit ceci, j'étais dans la persuasion que vous étiez fixé sur le Père Guigues et que le seul parti pour lui était de courber la tête et se résigner. C'est ce qu'il m'avait fait entendre en conseil. Mais

<sup>131</sup> Lettre du 30 janvier 1847.



j'ai su après par *quelqu'un* à qui il en a dit plus long qu'à moi, que vous lui laissiez à décider lui-même. Dès lors la consultation me semblait tenir un peu de la comédie. Aussi étais-je indécis sur l'envoi de ma lettre. Je ne l'expédie que pour. . . vous rendre mes devoirs. Il m'en coûterait trop de ne pas profiter de cette occasion. . . »

Comme en 1843, pour l'établissement de Bytown, il y aurait donc encore *quelqu'un* dans la coulisse. Et ce *quelqu'un* « à qui il en aurait dit plus qu'à moi », nous paraît bien pêcher en eau trouble. Car nous l'avons lue la lettre de monseigneur de Mazenod au père Guigues; elle est catégorique sur l'acceptation du projet tel que présenté par l'évêque de Montréal. Voici d'ailleurs le passage de la lettre qui raconte comment les choses se sont passées à Marseille:

« Monseigneur Bourget arriva, et il n'eut rien de plus pressé que d'entamer cette affaire avec moi. Vous connaissez la vénération et la confiance que m'inspire ce saint évêque; il a de son côté quelque considération pour la droiture de mes intentions. Nous nous trouvions donc là, deux évêques en regard, n'ayant en vue que le plus grand bien de l'Église. Nous discutâmes quelque temps sur sa proposition. Il tomba d'accord avec moi que si la Congrégation devait en souffrir en Canada, j'avais raison de ne pas y consentir, et que dès lors il renoncerait à soumettre ce projet au Pape, parce qu'il n'était exécutable qu'autant qu'un sujet de la Congrégation serait chargé de ce siège, et nous convenions que ce sujet ne pouvait en Canada être que vous, ce qui faisait précisément le point de la difficulté. Connaissant son affection pour la Congrégation dont il est le Père en Amérique, j'avais fini par le prendre pour juge, et l'avais sommé de prononcer si le parti qu'on se proposait ne serait pas nuisible à la Congrégation qui doit en Canada, à la sagesse de votre administration, la considération qu'elle y a acquise. Le saint évêque n'hésita pas à se prononcer, et m'assura que la nouvelle qualité ne mettrait aucun obstacle à ce que vous puissiez parfaitement remplir les devoirs de votre charge actuelle; que Bytown devait être considéré comme un pays de missions, qu'il n'y aurait de longtemps d'autre clergé que nos missionnaires, et que c'était à eux de tout fonder; que la Congrégation serait à Bytown ce que Saint-Sulpice a été pour Montréal, etc. <sup>132</sup>. »

<sup>132</sup> Lettre de M<sup>GR</sup> de Mazenod au P. Guigues, décembre 1846.

Ainsi, monseigneur Bourget avait jugé, et monseigneur de Mazenod avait accepté. D'ailleurs, le père Telmon devait apprendre quelques jours plus tard que le père Guigues avait été franc et sincère avec lui <sup>133</sup>.

Toutes ces lettres du Canada, en particulier l'insistance qu'y mettait le père Allard, blessa le cœur du supérieur général; il finit par ordonner à ses pères de cesser le débat et de se soumettre à la volonté de Dieu <sup>134</sup>.

Le père Telmon n'eut aucune difficulté à se soumettre; on le voit dans une lettre à Marseille:

« Vous savez que je ne vous ai écrit qu'une seule fois sur la promotion du Père Guigues. Je l'ai fait à sa prière. . . J'ai parlé selon mes convictions. Je pensais et je pense encore que ma position me mettait en état de voir des difficultés sérieuses là où d'autres trouvaient tout bien et tout admirable. Un autre que moi aurait parlé plus fortement et plus longuement; je me bornai à indiquer les points les plus saillants de l'affaire. Du reste je dis au Père Guigues et au Père Allard comment les choses s'étaient passées et se passeraient à Marseille, quand l'évêque de Montréal y arriverait. Monseigneur Bourget ne s'arrêtera là qu'un jour, il obtiendra (un autre aurait dit: il escamotera) le consentement et tout sera fait quand nos lettres arriveront. Mes conjectures étaient presque de la divination, aussi aurais-je mieux fait de ne rien écrire et j'aime à me persuader que si mes confrères avaient parlé avec la réserve et la modération que j'ai mises dans l'exposé de mon opinion, vous n'auriez pas dit ces paroles: « sachez seulement que vos lettres ont rempli mon âme d'amertume et de chagrin <sup>135</sup>. »

Le père Guigues prêcha encore la retraite annuelle, cette année-là. Comme on le pense bien, il fut question de l'évêché de Bytown. Le père Honorat, venu du Saguenay pour les exercices, rassura le supérieur général en lui écrivant que « tous ont compris les motifs qui ont pu décider dans cette grande affaire <sup>136</sup> ».

Et la vie va reprendre sous la même direction, car en devenant évêque, le père Guigues demeurera le supérieur des Oblats au même titre qu'avant.

<sup>133</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 19 février 1847.

<sup>134</sup> Lettre de M<sup>sr</sup> de Mazenod au P. Léonard, O.M.I., 10 juin 1847.

<sup>135</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 10 août 1847.

<sup>136</sup> Lettre du P. Honorat, O.M.I., à M<sup>sr</sup> de Mazenod, 2 octobre 1847.

Il y eut encore quelques escarmouches de la part de certains prêtres séculiers mécontents et peut-être déçus, mais le calme finit par prévaloir et la question tomba dans le domaine du passé.

Au point le plus aigu de la controverse, le père Guigues étant à Bytown, des personnages de la ville, Canadiens et Irlandais, vinrent en délégation auprès du visiteur. Ils avaient entendu dire qu'on devait nommer un évêque à Bytown. Le but de la pétition était qu'advenant cette nomination, c'était le vœu de la population d'avoir le père Telmon pour premier pasteur. Ces braves gens ignoraient que les bulles du père Guigues devaient être bientôt en route<sup>137</sup>. Comme les temps étaient changés! Pendant les quatre années que le père Telmon avait desservi cette brave population, il s'était attaché tous les cœurs.

Monseigneur Guigues fut sacré dans sa cathédrale le dimanche 30 juillet 1848, par monseigneur Gaulin, assisté de monseigneur Bourget et de monseigneur Phelan. Le même jour, à trois heures de l'après-midi, il prit possession de son siège. Le premier août, il publia son mandement et nomma le père Dandurand vicaire général et curé d'office<sup>138</sup>.

Le père Telmon, comme il l'avait demandé, devenait disponible pour d'autres travaux.

Henri MORISSEAU, o. m. i.

---

<sup>137</sup> Lettre de mère Bruyère à mère McMullen, 17 mai 1847 (archives de la maison mère, Ottawa).

<sup>138</sup> *Notices nécrologiques des O.M.I.*, tome III, p. 111.

# Encore le programme français de philosophie

---

*Dernière réponse à Jean de Stavelot.*

Cher monsieur,

On ne doit poursuivre de discussions, surtout publiques, que s'il y a profit pour les lecteurs. Ce n'est pas, semble-t-il, le cas de celle que vous avez engagée contre moi, spécialement dans votre article, *Un programme neutre dans l'enseignement de la philosophie*<sup>1</sup>. Je ne veux cependant pas prendre congé des lecteurs de cette *Revue*, sans faire deux mises au point qui me semblent nécessaires.

## I

Mon article du *Bulletin des Études françaises* (sept. 1943) n'avait qu'un but: exposer, sans la moindre pensée de propagande ni surtout le moindre désir de le voir introduit au Canada français, ce que, en fait, est le programme de philosophie dans les lycées et collèges de France, tel que l'organisent les textes législatifs officiels. Il me fallait évidemment examiner l'objection tirée des directives de l'Église en matière d'enseignement de la philosophie. Pour cela je montrais d'une part que les problèmes philosophiques mis à l'examen du baccalauréat sont susceptibles d'une solution thomiste; d'autre part que législation et documents officiels assurent, tant en classe qu'aux examens, aux professeurs et aux élèves, la pleine liberté doctrinale, soit pour la disposition des matières à enseigner, soit pour le choix des solutions à adopter. J'en conclusais qu'étant données les circonstances concrètes où ils se trouvent, les professeurs catholiques et thomistes, spécialement dans l'enseignement libre, peuvent — et par conséquent doivent — résoudre les questions du pro-

<sup>1</sup> Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, juillet-septembre 1944, p. 356-378.

gramme en catholiques et en thomistes; qu'agissant ainsi ils sont certains du succès de leurs élèves, non seulement dans les examens. mais aussi, ce qui est beaucoup plus important, dans leur formation intellectuelle et morale.

Contre cette affirmation votre dernier article accumule les objections: neutralité illusoire de ce programme; positivisme de ses auteurs et de la majorité des professeurs qui l'enseignent; ignorance et mépris de la scolastique, de l'authentique métaphysique aussi; choix des matières, degré d'importance attaché à chacune, temps alloué, tout cela apprécié d'après un barème essentiellement antiscolastique et positiviste; impossibilité pour les catholiques d'influer sur la préparation de ce programme; difficultés énormes pour leurs professeurs d'enseigner la vérité dans le cadre de ce programme; doutes émis sur la réalité de la liberté doctrinale, etc.

Même s'il n'y avait pas à faire, sur tout cela, de sérieuses restrictions et corrections, *tout cela ne touche en rien le point précis en litige*: tout cela ne détruit en rien le fait que des dizaines de prêtres et religieux, professeurs de collèges libres, enseignent ce programme en catholiques et en thomistes. Par conséquent cela est possible. Et cela est possible, non pas en faisant violence à la nature vraie du programme français, mais en exploitant cette nature même. Car, quoi que vous en pensiez, cher Monsieur, ce n'est pas un être de raison mais un être bien réel, qu'un programme officiel qui ne pose que des problèmes et laisse toute liberté de solution: ce programme, c'est précisément le programme français, de l'aveu de tous ceux qui l'ont pratiqué. C'est même ce caractère de liberté doctrinale absolue (que je suis loin d'accepter comme un bienfait, mais qu'il faut bien constater comme un fait) qui permet cette mosaïque de doctrines signalée par A. Binet (voir mon article du B.E.F., p. 41). Je ne dis donc pas: le programme français n'est pas essentiellement positiviste *parce que* les collèges libres donnent un enseignement catholique. Mais je dis: les collèges libres peuvent donner, en philosophie, une réponse catholique et thomiste aux questions du programme parce que celui-ci est ouvert à n'importe quelle réponse, positiviste comme bergsonnienne, cartésienne comme matérialiste, donc aussi thomiste. Par conséquent, lorsque les catholiques répondent en thomistes, ils ne font que se prévaloir d'une liberté doc-

trinale absolue admise par la tradition de l'Université de France dont par ailleurs ils gardent la tradition pédagogique.

## II

La conception positiviste du programme, telle que vous la présentez, cher Monsieur, existe, c'est certain; admettons même qu'elle est en faveur auprès des chefs de l'Université et d'un nombre imposant de professeurs de l'État. Mais personne n'a le droit de l'identifier, comme vous le faites, avec la nature officielle de ce même programme.

Cette conception positiviste d'ailleurs, c'est uniquement parce que je ne vois que le thomisme capable d'en combattre toute la nuisance que j'ai pensé, écrit, publié mon article. C'est donc fausser du tout au tout, consciemment ou non, ma pensée et ma position doctrinale que de me laisser soupçonner, même indirectement, d'accepter d'un cœur léger un programme présenté comme antiscolastique et sectaire.

Quand je parle, en conclusion, « de l'efficacité merveilleuse pour apprendre à apprendre, pour apprendre à penser, pour faire naître dans de jeunes intelligences le goût de la recherche désintéressée du Vrai », il ne s'agit pas du programme en tant qu'ignorant saint Thomas, ou, comme vous me le faites dire, p. 365, d'une conception si partielle et si nettement antiscolastique; il s'agit *uniquement* « de la conception française de la philosophie », prise, comme tout mon article l'indique, en tant que méthode pédagogique appliquée à des solutions thomistes.

Quand j'écris que « rien dans le dogme et la discipline catholiques, rien non plus dans la nature véritable du thomisme ne s'oppose à l'enseignement de la philosophie tel que j'ai essayé de le décrire d'après les Instructions et les traditions de l'Université de France »; quand j'affirme que le programme français, insuffisant pour la formation théologique du prêtre, « est par contre suffisamment apte à fournir l'essentiel de pensée philosophique dont ait besoin le laïc cultivé du XX<sup>e</sup> siècle », il s'agit d'un enseignement, non pas positiviste, comme vous le concevez, mais « *thomistisé* », comme le présente mon article et comme le réalisent les professeurs de notre enseignement libre, prêtres ou religieux; il s'agit par conséquent de solutions philosophiques basées sur un enseignement sommaire sans doute, mais suffisant des XXIV thèses thomistes.

Ces phrases — qui ne sont pas sans nuance, quand on veut bien ne pas les sortir de leur contexte, — loin d'être pensées et écrites par un esprit « qui a perdu toute confiance dans la valeur formatrice du thomisme », sont au contraire le fait de quelqu'un qui garde à saint Thomas et à sa doctrine, une foi vivante et indéracinable.

Il y aurait encore bien des choses à dire à propos de votre article. Mais à quoi bon? . . . Le travail constructeur est bien plus fécond que la discussion trop souvent destructrice. Une nouvelle année scolaire commence pour nous. Qu'elle vous soit pleine de travaux et de succès consolants pour le plus grand bien des intelligences et la gloire de la Vérité dont vous et moi nous ne sommes que les serviteurs.

Julien PEGHAIRE,  
des PP. du Saint-Esprit.

Montréal, le 5 septembre 1944.

---

N.D.L.R. — Monsieur Jean de Stavelot nous communique ce qui suit:

« N'estimant pas nécessaire de reprendre la question de la nature vraie du programme français, je désire cependant rappeler que j'ai constamment maintenu en dehors de la discussion les procédés strictement pédagogiques de ce qu'on pourrait appeler la méthode française. Les considérant en effet comme tout à fait accidentels à l'esprit du programme officiel, j'ai signalé au début de mon premier article que sur leur valeur formatrice je serais substantiellement d'accord avec le révérend père Peghaire. Convaincu, par contre, que le mépris de la scolastique et la disparition pratique de la métaphysique sont de l'essence même de ce programme, je me suis efforcé de mettre en évidence le positivisme qui le caractérise et les dangers que peuvent courir nos maisons d'enseignement à vouloir s'en inspirer. Je ne crois pas devoir modifier cette appréciation. »

# Chronique universitaire

---

## COLLATION DES GRADES.

A la 96<sup>e</sup> collation annuelle des grades, au théâtre Capitol, on distribua, outre trente-cinq bourses, médailles et prix spéciaux, plus de cent quatre-vingts diplômes aux étudiants de l'Université et des collèges affiliés, parmi lesquels se trouvaient cinquante licenciés et huit docteurs.

MM. Jean Mercier et Kenneth Fogarty prononcèrent les discours d'adieu et de remerciement, au nom des finissants.

En français et en anglais, le R. P. Recteur souligna l'importance d'une formation universitaire chrétienne dans les temps que nous traversons et vers lesquels nous nous acheminons.

Des doctorats en droit *honoris causa* furent décernés à Son Exc. M<sup>gr</sup> Louis Rhéaume, évêque de Timmins et autrefois recteur de l'Université, à l'honorable James G. Gardiner, ministre de l'Agriculture au parlement fédéral, au colonel Henri DesRosiers, sous-ministre de la Défense nationale et ancien élève de l'Université, et à M. l'abbé Moses M. Coady, directeur et principal animateur du mouvement coopératif entrepris avec tant de succès par l'Université Saint-François-Xavier d'Antigonish, Nouvelle-Écosse. Après avoir reçu son grade honorifique, M. l'abbé Coady adressa la parole.

## INSTITUT POLONAIS.

A la légation de Pologne, devant une douzaine de personnes invitées pour l'occasion, le R. P. Philippe Cornellier reçoit un diplôme honoraire de la section canadienne de l'Institut polonais des Arts et des Sciences, dont il devient membre. Le président de l'Institut, M. Joseph Pawlikowski, remet le diplôme au R. P. Recteur, qui répond en exprimant son admiration pour la Pologne.



## DÉCÈS.

Après une longue maladie, le cher frère Nérée Ducharme est mort à l'âge de 82 ans. Il avait été sacristain de l'église Saint-Joseph pendant trente-huit ans et faisait partie du personnel de l'Université depuis 1886. R. I. P.

Un autre décès, qui affligea l'Université, fut celui de Son honneur Albert Constantineau, juge de la cour des comtés de Prescott et de Russell. Pour la part importante qu'il avait prise dans l'organisation du premier Congrès d'Éducation, en 1910, dont il fut le président et d'où sont sortis l'Association canadienne-française d'Éducation d'Ontario et le journal quotidien *Le Droit*, et pour l'intérêt qu'il montra toujours dans la défense des droits des Franco-Ontariens, l'Université lui avait décerné, en 1922, un doctorat en droit *honoris causa*. R. I. P.

## DANS LE PERSONNEL DE L'UNIVERSITÉ.

Le R. P. Odilon Voyer a quitté l'enseignement pour le ministère paroissial.

Le R. P. Marcel Ferragne, assistant du R. P. André Guay au Centre catholique, vient de recevoir son obédience pour les missions du Basutoland, en Afrique du Sud.

Le R. P. Léon Gaucher, qui assistait le R. P. Pierre Pépin au chapelinat de la maison mère des Sœurs Grises de la Croix, s'occupera de l'Apostolat des Malades, au Cap-de-la-Madeleine. Le R. P. Théode Gélinas est son remplaçant.

Le R. P. François Nadeau, qui travaillait au Centre catholique, retourne au Scolasticat de Battleford, Sask., où il sera professeur.

Les RR. PP. Jean-Luc Manny et René Ferragne et le R. F. Georges-Édouard Blondeau ont été ajoutés au personnel de l'Université.

Le R. P. Maurice Beauchamp, professeur à la faculté de philosophie, devient directeur de l'Institut de Philosophie. Il succède au R. P. Gérard Cloutier.

Au poste de préfet de discipline, le R. P. Hervé Marcoux remplace le R. P. Ubald Boisvert.

M. Maurice Chagnon, secrétaire-technicien du Centre d'Orientation professionnelle de l'Université et professeur d'économie politique à la faculté des arts, reçoit une bourse de la section française de la Société royale du Canada, pour étudier la psychologie expérimentale à l'Université Columbia de New-York.

Professeur à l'École des Sciences politiques et directeur-adjoint du Centre social, M. Hubert Casselman, outre sa position actuelle à la division des recherches du ministère du Travail, est nommé arbitre des conflits industriels pour la région d'Ottawa.

#### TRAVAUX DURANT L'ÉTÉ.

Plus de cent personnes, la plupart des institutrices, ont suivi les cours d'été organisés par la faculté des arts.

Quelques professeurs de l'Université ont étudié dans des universités américaines. Le R. P. Raymond Shevenell est allé à l'Université Harvard, tandis que le R. P. Anatole Walker s'est inscrit au Coyne Technical Institute de Chicago et les RR. PP. Marcel Duguay et Bernard Julien à l'Université Columbia.

Le R. P. Donat Poulet, professeur d'Écriture sainte aux facultés ecclésiastiques, se rend à Notre-Dame, Indiana, pour la réunion annuelle du Catholic Biblical Association, dont il était le président, l'an passé.

De nouveau, l'Université fut représentée sur le Special Revising Board du ministère de l'Instruction publique, à Toronto, pendant l'été, par le R. P. Henri Saint-Denis.

Le R. P. Auguste Morisset, bibliothécaire, donne une causerie intitulée « Is cataloguing work? », à une réunion de l'Ontario Library Association, tenue à Toronto.

Sous les auspices de l'Association Canada-Amérique latine, le R. P. Ovila Gadouas fit une conférence sur « les Mexicains au Texas », au cours de laquelle il parla en trois langues. Il exposa, en français, l'histoire de la période espagnole; il traita, en anglais, de l'aspect économique; puis, en espagnol, il rappela l'œuvre missionnaire que les Oblats y ont accomplie.

## VISITEURS.

C'est dans les salons de l'Université, en présence des RR. PP. Philippe Cornellier, recteur, Lorenzo Danis et Ovila Gadouas et de plusieurs dirigeants du scoutisme catholique de la région, que les membres de l'Association Canada-Amérique latine, dont M. Fulgence Charpentier est le président, reçurent une délégation de scouts venus de l'Amérique latine. Les visiteurs étaient les chefs de file de la jeunesse dans leurs pays respectifs. Parlant au nom du groupe sud-américain, M. l'abbé Ernesto Perez Acosta, du Paraguay, exprima sa satisfaction de se retrouver dans un milieu catholique et latin, et rendit hommage au dévouement des Pères Oblats dans son pays et surtout dans les missions indiennes du Grand Chaco.

L'Université a été honorée par la visite de M<sup>me</sup> Elie Lescot, épouse du Président d'Haïti. Il y a quelques mois, le R. P. Recteur se rendait à Port-au-Prince pour conférer un doctorat en droit *honoris causa* à Son Excellence M. Lescot.

## DON À LA BIBLIOTHÈQUE.

En présence du R. P. Philippe Cornellier, recteur, du R. P. Henri Morisseau, directeur des relations extérieures et archiviste de l'Université, du R. P. Auguste Morisset, bibliothécaire, et de plusieurs professeurs, le rabbin Oscar Z. Fasman a présenté à la bibliothèque de l'Université la collection des dix volumes du « Universal Jewish Encyclopedia ». L'ouvrage fut offert à l'Université par la congrégation juive « Adath Jeshurun », à la suggestion de son président, M. le docteur W. Petegorsky, et de M. W. J. Galbraith, de Toronto, de la firme « Cultural Relations ».

## OUVERTURE OFFICIELLE.

L'université a prêté au gouvernement canadien, pour la durée de la guerre, une grande partie de son terrain de jeu, à l'Ovale, pour la construction de casernes à l'usage des CWAC, qui sont la section féminine de l'armée canadienne. Les habitations, qui logent quatre cents jeunes filles, ont été ouvertes officiellement, cet été, par Son Altesse la Princesse Alice, épouse du Gouverneur général du Canada.

## CHEZ LES ÉTUDIANTS.

La retraite annuelle fut prêchée aux élèves par les RR. PP. Rudolf Smit, de la province oblate franco-américaine, et Roméo Beauséjour.

Les diverses sociétés d'étudiants de l'Université ont élu leurs officiers pour l'année qui commence. M. Guy Beaulne sera président de la Fédération des Étudiants, tandis que M. Jean-Guy Blanchette sera président de la Société des Débats français, M. Thomas van Dusen, président de la Société des Débats anglais, et M. Gaétan Valois, président de l'Association athlétique.

L'an passé, les élèves ont versé 550 dollars aux missions étrangères. C'était le R. P. Conrad Leblanc, directeur de l'Association des Missions, qui s'était chargé de faire la collecte.

A la fin de l'année scolaire, il y eut des récitals, à la salle académique, par les élèves de M<sup>me</sup> Hélène Landry-Labelle, professeur de piano à l'École de Musique, et de M. Roger Filiatrault, professeur de chant à la même École.

A l'atelier de reliure de l'École des Bibliothécaires, se tint la première exposition des travaux des élèves de M. Louis Forest, professeur de reliure. Lors de l'ouverture de cette exposition de plus de vingt-cinq ouvrages, les RR. PP. Cornellier et Morisset et M. Félix Desrochers, conservateur de la Bibliothèque du Parlement, prirent la parole.

La fête sportive, organisée par la JEC de l'Université pour les élèves des quatre années du cours d'immatriculation, remporta un grand succès.

Pendant les vacances, environ trois cents cadets-officiers du CEOC de l'Université ont eu deux semaines d'entraînement au camp Connaught, à douze milles d'Ottawa.

L'Université entend faire sa part pour la réhabilitation de nos militaires, qui sont licenciés du service ou qui le seront après la guerre. Ils jouiront du privilège de pouvoir commencer leur cours des arts, même s'ils n'ont pas complété le cours d'immatriculation. De plus, l'Université leur donnera plus de cours qu'aux élèves réguliers et leur permettra ainsi d'obtenir leur diplôme plus rapidement qu'en temps normal.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

Abbé PAUL LACHAPELLE. — *Entretiens sur la Pédagogie et l'Éducation*. Montréal, Beauchemin, 1944. In-12, 207 pages.

L'introduction et l'établissement chez nous d'un mouvement pédagogique ou scientifique né à l'étranger produit ordinairement un triple courant de publications. Apparaissent tout d'abord les écrits d'hommes sérieux et cultivés qui ne connaissent la nouvelle science que par certains de ses effets. Leurs exposés, souvent peu scientifiques, ont cependant le mérite d'éveiller l'attention générale. Puis viennent les articles et les livres de synthèse qui renseignent sur la situation du mouvement dans les pays de provenance et posent ainsi un point de départ à nos propres activités. Enfin, après quelques années, commence la publication d'œuvres vraiment scientifiques, résultats de recherches et d'enquêtes faites en notre milieu. Le dernier volume de monsieur l'abbé Paul Lachapelle, *Entretiens sur la Pédagogie et l'Éducation*, appartient plutôt, et par son contenu et par sa présentation, à la seconde catégorie d'œuvres. Comme le signale la préface de M<sup>sr</sup> Philippe Perrier, P.A., ce livre est une « synthèse intéressante ».

Les trois premiers chapitres constituent une histoire volontairement incomplète de la psychologie appliquée à l'éducation. Voulant s'opposer à l'influence grandissante des doctrines américaines qu'il considère, à tort croyons-nous, comme étant toutes filles du freudisme (p. 73), l'auteur s'emploie à faire ressortir l'œuvre des savants français en psychologie. Viennent ensuite des considérations générales sur l'éducation corporelle, intellectuelle et morale. On trouve des passages très opportuns, qui rappellent, par exemple, la valeur pédagogique du jeu, le but réel de l'éducation, l'importance du péché originel, l'orientation et la « sublimation » de l'instinct sexuel. Le livre se termine par une brève esquisse de la personnalité de l'éducateur.

L'œuvre tire son originalité de l'application à la province de Québec de conclusions de recherches faites à l'étranger. Du point de vue strictement scientifique, il y a ici une lacune. Les auteurs cités par monsieur l'abbé Lachapelle n'ont posé leurs jugements qu'après de longues et méthodiques enquêtes. Il est probable que ces considérations peuvent valoir pour notre système d'enseignement, mais peut-on l'affirmer catégoriquement (p. 126) sans reprendre chez nous le travail que Payot et Julien ont fait en France? Nous trouvons étrange que l'A. ne se base, en fin de compte, que sur des impressions après avoir recommandé fortement de « réduire au minimum l'interprétation » et de « donner par contre le maximum de valeur aux faits » (p. 80).

Il faut regretter que « ce petit livre ne se présente nullement avec l'appareil scientifique ». L'avertissement donné au début de l'œuvre n'excuse pas l'auteur d'avoir négligé certains principes de méthodologie. Le « lecteur qui ne pose ni au critique ni au savant » aurait intérêt à connaître des publications de tenue vraiment scientifique.

Si les éducateurs et les réformateurs de programmes scolaires veulent bien ne pas s'offusquer des remarques qui leur sont adressées et ne pas faire autour des *Entretiens* la lâche conspiration du silence, ce livre peut avoir une salutaire influence. M. l'abbé La-chapelle élève la discussion de réformes pédagogiques au rang de discussion scientifique, ce qui du coup élimine les incompetents, du débat.

M. C.

\* \* \*

DALE CARNEGIE. — *Comment se faire des amis pour réussir dans la vie*. Traduit et adapté par Denise Geneix. Paris, Librairie Hachette; Montréal, Granger Frères, 1943. In-12, 264 pages.

Une présentation de livre de Carnegie aux lecteurs de la *Revue* serait superflue et impertinente. Sa large diffusion, justifiée du reste, nous dispense de l'analyser et constitue le meilleur éloge qui puisse lui être décerné.

Quoique le ton des conseils et l'orientation générale des explications classent l'œuvre parmi les excellents instruments d'éducation populaire, nous croyons qu'il vaut la peine de l'étudier à la lumière d'une haute conception de la vie humaine.

Le fondement du succès dans les diverses carrières où nous sommes engagés, nous déclare-t-on, c'est le renoncement à notre égoïsme. Dans nos relations avec les autres, nous devons nous intéresser sincèrement à eux, leur sourire constamment, savoir les écouter, leur faire sentir leur importance, etc. Tous conseils excellents et efficaces. Pour en éviter une utilisation superficielle et inspirée d'un égoïsme plus raffiné, pour assurer la sincérité des sentiments amicaux, pour toujours voir les qualités vraies et profondes de ceux avec qui l'on vient en contact, aucune disposition n'est mieux adaptée que celle de l'esprit évangélique et chrétien. Quelques nuances s'imposeront sans doute aux conseils que l'on nous propose, ils seront moins utilitaristes et moins absolus. Dieu et la vérité ont des droits supérieurs à toute recette de succès temporel. Au surplus, il n'y a pas lieu d'attendre du respect dû au vrai spéculatif une stérilisation des vérités pratiques. Tout au contraire, leur influence, s'alimentant aux vraies sources de l'être et du bien, se fera plus profonde et plus durable.

Nous ne nous attendons pas à ce que l'A. disconviene de ces remarques. Ses appels réitérés au renoncement, à la sincérité, quelquefois même à l'Évangile nous assurent du contraire. Son livre y eût certes gagné s'il y eût explicité une philosophie de la vie d'un réalisme spirituel plus accentué.

Jean-C. PÉTRIN, o.m.i.

\* \* \*

FRANC-NOHAIN. — *L'Art de vivre*. Montréal, Éditions Variétés; Paris, Éditions Spes. In-12, 238 pages.

Lecteur assidu des grands auteurs à la pensée forte et drue, ami sincère de la littérature qui se joue dans les hautes sphères intellectuelles, comment acceptes-tu, envisages-tu, prends-tu la vie? Serais-tu par hasard trop sérieux ou trop fol, trop grave ou trop léger? Vas-tu t'abîmer dans un travail sans fin, te plonger sans recours dans les plus profonds, les plus désespérants problèmes de la vie? Vas-tu dissiper le meilleur de ta vie dans les divertissements et les balivernes? Il faut savoir équilibrer le travail et les jeux, l'allégresse et la peine; car il est « un art de vivre », et heureusement il est des hommes d'expérience et de réflexion pour l'enseigner aux plus jeunes. Franc-Nohain est l'un de ceux-là. Philosophe à sa façon, ce n'est pas un traité qu'il présente, mais de simples réflexions tantôt badines tantôt sérieuses; ce n'est pas un roman non plus, mais un livre

amusant, captivant qui fait sourire et surtout qui fait réfléchir. Humoriste à ses heures, l'auteur sait instruire toujours, et sans ennuyeux enseignement, il manie avec dextérité les faits d'expérience, les anecdotes, les images et les réflexions justes.

Optimiste, il a trouvé le bonheur pour tous, le pauvre et le riche, si seulement on veut bien chasser l'envie et l'ambition, si l'on sait profiter de sa richesse et s'accomoder de sa pauvreté, car il y a un art de vivre riche, comme il y a un art de vivre pauvre. C'est l'amour, dit-on, qui est notre maître, qui dirige notre vie, qui commande à nos actes. En réalité on agit par égoïsme, par intérêt, par désir amoureux, par ambition, par passion et non par amour. Sachons nourrir en notre cœur l'amour vrai et désintéressé, l'amour du bien, et lui accorder la place qui lui convient. Aimons le bien, aimons le beau, et oublions les laideurs qui nous entourent. C'est par l'imagination que nous repoussons les dures réalités de la vie et que nous nous évadons dans un monde de quiétude et de rêve. Grâce à l'imagination, notre vie quotidienne peut devenir une tour ensoleillée où croissent les fleurs, où chantent les oiseaux, où brillent les astres, où resplendit la Divinité. La Divinité? Oui, l'auteur ne l'a pas oubliée, il lui a réservé le dernier chapitre, et ce n'est plus imagination. Que serait un art de vivre sans préoccupation de nos croyances, de notre fin, de notre vie future, de Dieu? La mort, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, la vie future c'est notre histoire. En réalité, la mort nous domine, et pour que la vie soit un art, il faut qu'elle se développe harmonieusement, qu'elle ait un sens, qu'elle aboutisse à sa fin, à Dieu. Si rien de nous ne devait subsister, ce ne serait vraiment pas la peine de vivre; mais grâce à notre fin surnaturelle, la vie devient belle, il y a « un art de vivre ».

A. T., o. m. i.

\* \* \*

FRANÇOIS-XAVIER GARNEAU. — *Histoire du Canada. I. Les Grandes Découvertes. La Nouvelle-France. Les Nations indigènes.* Huitième édition entièrement revue et augmentée par son petit-fils Hector Garneau. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 285 pages.

Les professeurs d'histoire se réjouiront certainement en voyant paraître, sous le format si commode des in-12, la grande *Histoire* de F.-X. Garneau.

En effet, le travail que s'est imposé M. Hector Garneau pour la mise à jour de cette nouvelle édition, n'est pas la réponse à une demande de librairie, mais bien à un besoin de notre temps, amateur de choses pratiques. Dans leurs cadres rajeunis, les sources classiques, les textes fondamentaux de l'enseignement de l'histoire du Canada effrayeront moins désormais les élèves que dans les gros in-folio à face savante et un peu rébarbative. A la suite du premier, chacun des sept ou huit volumes à paraître semblera une tranche d'un beau roman au texte clair et continu, dépouillé des renvois qui paralysent l'élan du lecteur; pour les esprits plus mûris ils seront une incorporation harmonieuse d'éléments distincts qui se soudent sans se confondre.

Sans doute, les éditions précédentes demeurent les plus critiques; aussi garderont-elles toujours leur place d'honneur dans nos bibliothèques. Il est même à souhaiter que pour les citations de passages qui n'ont pas reçu les toutes dernières retouches, les écrivains se servent toujours des « grandes éditions ».

Trois générations d'historiens, traditionnellement si patriotes, ont rendu à leurs concitoyens un immense service: le don de la lumière. M. Hector Garneau a donc droit à une bonne part de notre reconnaissance et à tous nos encouragements. La diffusion de ces beaux volumes est, pour tous, une œuvre d'apostolat national.

P. C.

\* \* \*

RENÉE GOSSET. — *Le coup d'Alger*. Montréal, Éditions de la *Revue Moderne*, 1944. In-12, 373 pages.

Le débarquement des troupes américaines en Afrique du Nord, en novembre 1942, est considéré à juste titre comme un événement important de la guerre actuelle, puisqu'il a permis l'expédition d'Italie. Les textes officiels ne nous en ont révélé que bien peu de chose. Jusqu'ici on soupçonnait les difficultés et les intrigues qu'il a occasionnées sans en pouvoir saisir le fil. Mais l'ouvrage de Renée Gosset, *Le coup d'Alger*, vient maintenant combler cette lacune. Cette femme-journaliste était parfaitement qualifiée pour la tâche qu'elle a entreprise: demeurant en Afrique du Nord du début de 1941 à la fin de 1943, à l'emploi du bureau américain du « Psychological Warfare », elle a été témoin des événements qu'elle raconte et elle a pu saisir bien des détails jusqu'ici plus ou moins connus.

L'auteur nous décrit d'abord l'atmosphère spéciale ou ce qu'on pourrait appeler « le climat » de l'Afrique du Nord après la défaite de la France: parmi les fonctionnaires à qui le gouvernement de Vichy a confié l'administration de ce territoire, les uns sont enclins à la collaboration, d'autres sont simplement préoccupés de se maintenir en place, d'autres enfin — un petit nombre — n'ont pas perdu la foi dans la destinée de leur pays et veulent consacrer leur énergie à sa libération. Dès la défaite de la France, les dirigeants des États-Unis ont prévu l'intervention de leur armée dans la mêlée, et l'Afrique du Nord française leur a naturellement paru un excellent tremplin; mais il fallait préparer l'affaire et c'est ce qui explique le maintien à cet endroit d'un nombre de consuls plus considérable que ne l'exigeaient les nécessités économiques. D'autre part, pour se maintenir, le régime de Vichy avait besoin de la sympathie des États-Unis et cette nécessité a donné aux fameux consuls une liberté d'action dont ils ont su profiter. Dirigés par M. Robert Murphy, ils ont préparé dans tous les détails le débarquement en question. Le récit de cette préparation permet à Renée Gosset de nous faire connaître sous un aspect souvent nouveau certains hommes comme Weygand, Darlan et Giraud. Elle ne nous laisse pas cependant ignorer — quoique discrètement — certaines erreurs de la politique américaine. M. Murphy ne semblait pas bien connaître l'opinion française: c'est peut-être ce qui l'a amené à se servir de « l'expédient Darlan »; l'amiral fit preuve d'une grande habileté, mais son impopularité était non moins grande. Bref, la manière d'agir des autorités américaines en Afrique du Nord a pu créer chez les patriotes des pays occupés l'impression que les Américains, sous prétexte de nécessités militaires, maintiendront chez eux, une fois leur pays libéré, des Quislings du genre Darlan; ce n'est pas pour en arriver à un tel résultat qu'ils risquent leur vie à tous les instants. L'Afrique du Nord a donc été un champ d'expérience pour le « State Department » et il faut espérer qu'il en profitera.

La lecture du livre de Renée Gosset sera extrêmement intéressante en raison du sujet qu'elle traite et aussi de la manière dont elle le traite. Sans doute, les opinions qu'elle émet ne peuvent pas être définitives, elle l'admet elle-même; mais son œuvre est un témoignage de première importance et le recul des années joint à la comparaison avec d'autres permettra de s'en servir pour faire l'histoire des événements de la guerre actuelle.

J.-P. C., o. m. i.



\* \* \*

ROMAIN ROLLAND. — *Vie de Beethoven*. Paris, Librairie Hachette; Montréal, Éditions Variétés, 1944. In-12, XII-186 pages.

C'est en 1902, que Romain Rolland, écrivain non encore arrivé, mais désorienté par l'affaire Dreyfus, inconnu, rejeté et traversant une période tourmentée, fit un séjour au foyer de Beethoven, qu'il aimait, et entreprit d'en écrire la vie. Ce ne fut point écrit pour la science, mais simplement un chant du cœur, le chant d'une âme blessée, qui parut d'abord dans la *Revue de Paris*, puis dans les *Cahiers de Péguy*. Et chose singulière, le grand écrivain français, le héros si cher à tous de nos jours, ne put un moment soutenir ses *Cahiers* que grâce à la voix étouffée d'un inconnu. Depuis, ce petit livre a grandi dans l'opinion, et fait fortune. Et aujourd'hui les Éditions Variétés rééditent l'édition de la librairie Hachette, introuvable aux Amériques depuis la guerre.

La *vie de Beethoven* de Romain Rolland n'est pas une étude scientifique ou savante, mais c'est une analyse sérieuse qui fait bien connaître son héros, homme au visage terrible marqué d'une tristesse incurable et exhibant des yeux doux baignant dans une douleur poignante. Visage terrible, qui devant un piano se transfigurait: « Les muscles de sa face saillaient, ses veines gonflaient; les yeux sauvages devenaient deux fois plus terribles; la bouche tremblait; il avait l'air d'un enchanteur vaincu par les démons qu'il a évoqués. » Triste, il garda longtemps dans son cœur un secret qui l'étouffait: son oïc faiblissait progressivement et il en avait pleinement conscience, effaré des conséquences pour son art; aussi se révélait-il profondément malheureux. Cette tristesse tragique s'exprime dans les œuvres de la première partie de sa vie. Mais en lui le lion subsistait. Rude, droit, intransigeant, passionné, il devait souffrir au contact des hommes bas et grossiers; il rêvait sans cesse de bonheurs aussitôt déçus et suivis de souffrances amères. Mais le lion se dressait soudain, sentait croître sa force physique et intellectuelle, saisissait le destin à la gueule, comme il dit lui-même, et se montrait plus fort que l'épreuve. Ce fut la période de l'*Ode à la joie*, des œuvres de foi profonde, de la course vers la lumière du midi, vers la liberté. Et l'auteur poursuit l'analyse de cette tragédie que fut la vie de Beethoven, de cette lutte incessante contre la tristesse et la douleur. Grand artiste, il est encore la plus héroïque force de l'art moderne.

Rolland eut une véritable inspiration quand il se tourna vers les grands hommes du XIX<sup>e</sup> siècle pour raconter leur vie; il commença ainsi l'innombrable série de livres analogues publiés depuis quarante ans. Ce succès était en réalité mieux qu'une vague d'émotion soulevée dans un public vibrant au même diapason. Rolland se plaît à user du pathétique, mais il se révèle écrivain remarquable, très moderne, trop moderne diront certains grammairiens. Surtout il a fait rentrer l'air libre dans un siècle qui étouffait sous le matérialisme: « il fait respirer le souffle des héros ».

A. T., o. m. i.

\* \* \*

CHARLES PÉGUY. — *Prières*. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 123 pages.

CHARLES PÉGUY. — *Pensées*. Mêmes éditeurs. In-12, 125 pages.

CHARLES PÉGUY. — *La France*. Mêmes éditeurs. In-12, 88 pages.

CHARLES PÉGUY. — *Souvenirs*. Mêmes éditeurs. In-12, 125 pages.

CHARLES PÉGUY. — *Notre-Dame*. Mêmes éditeurs. In-12, 59 pages.

Péguy est un héros qui ne recula jamais devant ce qu'il jugeait être son devoir. Il fut aussi un héraut au cœur franc et droit qui aima la vertu partout où il la trouvait et

qui proclama à haute voix ce qu'il croyait être la vérité; ses paroles ont tracé une ligne droite et lumineuse. Si dans son acheminement volontaire vers la vérité totale il a mérité toute notre admiration, s'il peut être un modèle à différents points de vue, on n'en peut tout de même pas en faire un saint. On imagine mal, en effet, un saint de l'Église de Dieu qui n'a pas vécu dans l'Église, qui ne pratiqua pas les sacrements de l'Église, qui n'entra dans une église que quelques fois dans toute sa vie. Admironons donc Péguy qui toujours paya de sa personne pour défendre la justice et la vérité jusqu'à ce qu'il donnât sa vie pour défendre sa patrie, mais inutile de vouloir le hisser sur les autels; reconnaissons plutôt ses déficiences capitales et ses défauts, car là encore il y a des leçons pour ses admirateurs.

Péguy est en vogue: il passe de lèvres en lèvres, de plume en plume. Tant mieux, puisqu'il est une étoile capable de jeter son rayon lumineux. Étudions sa vie: sa jeunesse paysane bien propre, sa vie d'étudiant libre et indépendant, sa carrière d'écrivain loyal, franc et même intransigeant qui réussit à s'aliéner tous ses amis, sa mort héroïque sur le champ de bataille à la tête de ses compagnons d'armes. Mais voulons-nous le connaître davantage? plongeons-nous dans ses écrits; ce sera un travail ardu et pénible parfois, mais la récompense est certaine, nous y trouverons le métal précieux en abondance. Ses écrits sont contenus presque en entier dans les *Cahiers de la Quinzaine* dont les quinze séries s'échelonnent entre 1900 et 1914. C'est l'édition originale de ses œuvres, édition à peu près inabordable aujourd'hui pour plusieurs raisons: où la prendre? et puis Péguy a un style fait à sa mesure et pour plusieurs, peu lisible. Son œuvre a été rééditée plus tard en volumes par la N.R.F., aux éditions Gallimard. Mais mieux vaut nous en remettre aux textes choisis, aux plus belles pages du grand écrivain. La « Collection catholique » publiée en France chez Gallimard et dirigée par André David, nous offre justement ces textes groupés sous quelques chefs d'idées, et les Éditions Variétés ont réédité pour nous canadiens ces mêmes textes en cinq petits volumes.

Dans *Prières*, nous entendrons Péguy nous parler de la Passion, de l'Espérance avec un grand E, du pater, de la Résurrection; dans *Pensées*, nous verrons Péguy cherchant sa route, luttant sans cesse pour la vérité, la justice et la charité, et aboutissant à la foi; dans la *France*, il évoquera les images de sainte Geneviève, de saint Louis, de Jeanne d'Arc, de la Beauce, de Paris et de Chartres; dans *Souvenirs*, il nous parlera de son enfance, de ses études, du jeune socialiste qu'il fut et même de sa mort; enfin dans *Notre-Dame*, nous aurons une petite anthologie des pages écrites par Péguy à la gloire de la sainte Vierge dont il faisait le point central de toutes les questions spirituelles et temporelles, qu'il déclarait la clef de voûte de sa religion.

En compagnie de Péguy on doit travailler ferme pour couvrir les nombreux et vastes champs de ses idées, mais on ne s'ennuie pas, car on a un ami sincère du bien, du vrai et du beau; un esprit droit, franc, libre, indépendant et même intransigeant; une nature dynamique toujours en mouvement, toujours en combat et parfois même contre ses propres amis, car son langage est sans fard et sans ménagement; enfin c'est un ami détestable parfois comme ce doit être, mais c'est un ami véritable, et « qui se nourrit de lui l'aime ». Peut-être aussi que celui qui se nourrit de lui fera un pas de plus dans la vertu, car Péguy combat toujours pour la vertu: les vertus théologiques, la foi, la charité et « la foi que Dieu aime le mieux » l'espérance; les vertus cardinales, surtout la justice, la probité, l'honnêteté, sauf peut-être la modération ou la prudence qui n'était pas son fort; les autres vertus naturelles ou surnaturelles, la pauvreté, la ténacité, l'ordre, la droiture, etc.

Quant à son style, il faudra d'abord l'accepter, puis on finit par s'y faire. Violent et tourmenté dans ses idées, Péguy l'est également dans son style, dans sa longue phrase caractérisée par la lourde cadence des mots répétés. Paysan, je serai un jour, a-t-il dit en substance, un vieux cassé, un vieux courbé, noueux, retors; c'est ce qu'il a toujours été

dans son style. Peu pressé dans sa pensée, il ne l'est pas davantage dans son développement écrit et il avance à la manière des flots couvrant un court trajet, puis reculant pour continuer dans le même sens en dépassant légèrement la ligne touchée par le flot précédent. Ses répétitions sans fin scandalisent les grammairiens et en réalité sont excédantes, mais dans la pensée de Péguy elles sont aussi utiles que les nombreux coups de marteau sur un même clou.

Curieux amas de qualités, de déficiences et de défauts, Péguy à l'âme douloureuse et passionnée continuera d'être lu et aimé, et verra toujours grandir le nombre de ses amis.

A. T., o. m. i.

\* \* \*

1. *Paul Claudel dans ses plus beaux textes*. Montréal, Éditions Roger Varin; Guide de Lecture, 1942. In-12, 96 pages.

2. PAUL CLAUDEL. — *Morceaux choisis*. Douzième édition, Paris, Éditions Gallimard; Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1943. In-12, 259 pages.

3. PAUL CLAUDEL. — *L'Annonce faite à Marie*. 15<sup>e</sup> édition. Paris, Éditions Gallimard; Montréal, Éditions Fides. In-12, 239 pages.

4. VICTOR HUGO. — *Poésies choisies*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1943. In-12, 163 pages.

5. RAÏSSA MARITAIN. — *Lettre de Nuit. La Vie donnée*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1943. In-12, 98 pages.

6. MARIE NOËL. — *Les Chansons et les Heures*. Paris, Librairie Stock; Montréal, Granger Frères, 1943. In-12, 199 pages.

7. ALAIN-FOURNIER — *Miracles*. Paris, Éditions de la Nouvelle Revue française; Montréal, Éditions Bernard Valiquette. In-12, 223 pages.

1-3. Claudel n'a plus besoin d'être présenté. De plus en plus il prend figure de classique. Tant mieux: on ne peut se vanter de l'avoir admis trop tôt! Évidemment tous les lecteurs ne sont pas préparés à la lecture de l'œuvre entière. Les morceaux choisis deviennent nécessaires au moins comme introduction ou comme apéritif.

Roger Varin a eu du flair. Il a su extraire des textes à la fois signifiants et significatifs. Que ce soient les plus beaux, c'est une autre question. Comment établir un jugement définitif dans le domaine de la beauté? Mais c'est vraiment le message généreux d'un Français et d'un chrétien que contient cette plaquette.

Valiquette a réédité, pour sa part, les *Morceaux choisis* parus en France en 1928. Le choix est plus copieux et satisfera un lecteur plus gourmand. Le livre donne une satisfaisante idée du génie d'une si puissante diversité de Paul Claudel.

Quant à *L'Annonce faite à Marie*, on n'aura plus d'excuse de l'ignorer. Fides nous en offre l'édition augmentée d'une variante de l'acte IV. Ceux qui ont vu l'œuvre à la scène garderont longtemps au fond d'eux-mêmes l'impression de poésie et de mystère, d'humain et de surnaturel à la fois de cette œuvre lumineuse.

4. Victor Hugo a été âprement discuté. Il a été de mode de poser la question si ce génie était un imbécile. Victor Hugo ne s'en est jamais porté bien mal. Il aura encore longtemps des lecteurs qui s'enchanteront à sa poésie qui n'est pas toujours seulement du verbalisme. Ce petit volume à la toilette gaie contient les morceaux célèbres, ceux qui déclenchent à coup sûr l'émotion chez l'élève de Belles-Lettres ou le lecteur moyen.

5. Un sommet de la poésie spirituelle. On souhaitait la réimpression de ces poèmes parus en France un peu avant cette guerre. Les Éditeurs de l'Arbre n'ont pas lésiné sur la qualité de la présentation. Le texte le méritait. « . . . C'est par l'intérieur avant tout, écrit Jacques Maritain, par la substance et la source même.

*La source des larmes  
et du chant*

que cette poésie est religieuse et métaphysique. Rien ne vient peser sur elle du dehors, c'est la pureté du sentiment intérieur qui exige et qui fait la pureté de l'expression. » Je ne connais pas beaucoup de textes dans la littérature française, qui égalent la plénitude et la densité spirituelle du *Chant royal* qui ferme le volume.

6. Marie Noël, c'est l'alouette enivrée du vertige de son vol. *Les Chansons et les Heures* n'ont pas vieillis depuis qu'elles ont jailli de l'âme de la petite fille d'Auxerre.

Dites-moi . . . Mes Chansons de toutes les couleurs,  
Où mon esprit qui muse au vent les a-t-il prises?  
Le chant leur vient — d'où donc? — comme la rose aux fleurs  
Comme le vert à l'herbe et le rouge aux cerises.

C'est bien pour cela que jusqu'à la fin des temps ces poèmes conserveront leur prime jeunesse et qu'il n'y aura guère d'hommes pour résister au charme de l'incantation.

7. N'était l'admirable et copieuse introduction de Jacques Rivière, ce volume risquerait de décevoir le lecteur qui souhaiterait que chaque page d'Alain-Fournier fût un chef-d'œuvre. Les poèmes et les proses de *Miracles* permettent tout au plus de pressentir un maître écrivain. Mais pour les amis d'Alain-Fournier, ces essais et ces coups d'ailes acquièrent l'intérêt singulier des pages qui présagent l'éclat du chef-d'œuvre.

Père HILAIRE, Capucin.

---

# TABLE DES MATIÈRES

Année 1944

---

## Articles de fond

	PAGES
BÉLANGER (M.), O.M.I. — <i>Conserver ou innover? Dans un monde qui évolue</i> .....	271-304
Professeur à la faculté de théologie.	
BERNIER (A.), S.J. — <i>Musique et liturgie</i> .....	212-226
BOURGOIN (L.), I.C. — <i>L'homme à la conquête du temps</i> ...	58-82
Professeur titulaire à l'Ecole polytechnique de Montréal.	
CASSELMAN (H.). — <i>The Personality of the Rural Leader</i> . 235-239	
Professeur à l'Ecole des Sciences politiques.	
CHARPENTIER (M <sup>me</sup> F.). — <i>Pour ou contre François Mauriac?</i> 153-167	
CORNELLIER (P.), O.M.I. — <i>Newman, l'Universitaire</i> .....	257-270
Recteur.	
GERVAIS (J.), O.M.I. — <i>L'apologétique de Newman</i> .....	425-439
Professeur à la faculté de théologie.	
HILAIRE (Père), Capucin. — <i>Le jeu retrouvé</i> .....	168-173
LAFRAMBOISE (J.-C.), O.M.I.— <i>L'encyclique « Mystici Corporis Christi »</i> .....	5-22
Supérieur du Séminaire universitaire.	
LAROQUE DE ROQUEBRUNE (R.). — <i>Hommes d'affaires canadiens aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles</i> .....	440-458

	PAGES
MORISSEAU (H.), O.M.I. — <i>Le centenaire de l'arrivée des Oblats à Bytown (Ottawa), 1844-1944</i> .....	27-57; 174-202; 327-355; 459-497
MURTINHO-BRAGA (F. de) et ROUSSIN (M.). — <i>Napoléon au Brésil</i> ..	203-211
NORMANDIN (R.), O.M.I. — <i>Pourquoi il est bon de croire</i> ..	96-109
Professeur à la faculté de philosophie.	
PEGHAIRE (J.), C.S.Sp. — <i>Respondeo dicendum... à Jean de Stavelot</i> .....	227-234
— <i>Encore le programme français philosophie</i> .....	498-501
PICARD (R.). — <i>Réflexions d'un lecteur sur la lecture</i> .....	393-424
RÉDACTION (LA). — <i>In Memoriam</i> .....	137-138
ROUSSIN (M.) et MURTINHO-BRAGA (F. DE). — <i>Napoléon au Brésil</i> ..	203-211
Professeur à l'Ecole des Sciences politiques.	
SAINT-DENIS (R.). — <i>L'École primaire et la formation sociale</i>	305-326
Professeur à l'Ecole normale et à l'Ecole des Sciences politiques.	
SIMARD (G.), O.M.I. — <i>Nosseigneurs Pâquet et Roy</i> .....	23-27
Membre de la Société royale, professeur à la faculté de théologie.	
— <i>Une doctrine d'éducation nationale (suite)</i> .....	139-152
STAVELOT (J. de). — <i>Sed contra</i> .....	83-95
— <i>Un programme neutre dans l'enseignement de la philosophie</i> .....	356-380
— <i>Communiqué</i> .....	501

### Chronique universitaire

*par Henri Saint-Denis, O.M.I.*...110-119; 240-245; 381-387; 502-506

**Partie documentaire**

	PAGES
<i>Célébration du cinquantième anniversaire de l'encyclique</i> <i>Providentissimus Deus.</i>	
I. <i>Allocution, par Son Exc. M<sup>gr</sup> Ildebrando Antoniutti,</i> <i>délégué apostolique au Canada et à Terre-Neuve ...</i>	120-122
II. <i>The Providentissimus Deus, by M<sup>gr</sup> William L. New-</i> <i>ton, P.D. ....</i>	123-125
III. <i>The Divine Authorship of Holy Scripture, by Donat</i> <i>Poulet, O.M.I. ....</i>	126-132

**Bibliographie**

(Comptes rendus bibliographiques)

ALAIN-FOURNIER. — <i>Miracles.</i> (P. Hilaire, Capucin) .....	513-514
BAIERL (Rev. Joseph J.), S.T.D. — <i>The Creed Explained.</i> (F.-X. M.) .....	246
BERNAGE (Berthe). — <i>Brigitte jeune fille, Brigitte jeune fem-</i> <i>me. — Brigitte maman. — Brigitte et le bonheur des</i> <i>autres. — Brigitte et le devoir joyeux. — Brigitte fem-</i> <i>me de France.</i> (L. O.) .....	388-389
BOURGOIN (Louis). — <i>Science sans Douleur.</i> (Anatole Wal- <i>ker, o.m.i.) .....</i>	392
CARNEGIE (Dale). — <i>Comment se faire des amis pour réus-</i> <i>sir dans la vie.</i> (Jean-C. Pétrin, o.m.i.) .....	508
CHABOT (Juliette), éditrice. — <i>Biblio. Bulletin bibliographi-</i> <i>que des ouvrages parus en langue française dans le</i> <i>monde entier. Liste de vedettes-matières présentée par</i> <i>Juliette Chabot.</i> (Auguste-M. Morisset, o.m.i.) .....	135-136
CHABOT (Juliette). — <i>Vocabulaire technique des bibliothé-</i> <i>caires, bibliophiles et bibliographes.</i> (Auguste-M. Mo- <i>risset, o.m.i.) .....</i>	251-252
CHARMOT (François), S.J.— <i>La Doctrine spirituelle des Hom-</i> <i>mes d'Action.</i> (Jean-C. Pétrin, o.m.i.) .....	248-249

	PAGES
CHASTENET (Jacques). — <i>William Pitt</i> . (A. C.) .....	250
CHERUBINI (G.), A.M., et CONDON (Vesta), B. L. — <i>Curso Practico de Espanol</i> . (O. G.) .....	254-255
CLAUDEL (Paul). — <i>L'Annonce faite à Marie</i> . (P. Hilaire, Capucin). .....	513
— <i>Morceaux choisis</i> . (P. Hilaire, Capucin.) .....	513
CONDON (Vesta), B. L., et CHERUBINI (G.), A. M. — <i>Curso Practico de Espanol</i> . (O. G.) .....	254-255
CROSS (Tom Peete), Compiler. — <i>Bibliographical Guide to English Studies</i> . (Auguste-M. Morisset, o.m.i.) .....	252-253
DESMARCHAIS (Rex). — <i>La Chesnaie. Roman</i> . (A. T., o.m.i.)	389-390
FRANC-NOHAIN. — <i>L'Art de vivre</i> . (A. T., o.m.i.) .....	508-509
<i>Gants du Ciel 1</i> . (P. Hilaire, Capucin.) .....	255
GARNEAU (François-Xavier). — <i>Histoire du Canada. I. Les Grandes Découvertes. La Nouvelle-France. Les Na- tions indigènes</i> . (P. C.) .....	509
GOSSET (Renée). — <i>Le coup d'Alger</i> . (J.-P. C., o.m.i.) .....	510
HUGHES (Everett Cherrington). — <i>French Canada in Tra- sition</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	133-135
HUGO (Victor). — <i>Poésies choisies</i> . (P. Hilaire, Capucin.) ....	513
KRZESINSKI (Andrew J.) — <i>Is Modern Culture Doomed?</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	249-250
LACHAPELLE (Abbé Paul). — <i>Entretiens sur la Pédagogie et l'Éducation</i> . (M. C.) .....	507-508



	PAGES
<i>La Famille Desnoyers dit Lajeunesse. Notes généalogiques sur les huit premières générations, 1657-1923.</i> (Henri Morisseau, o.m.i.) .....	254
MARITAIN (Raïssa). — <i>Lettre de Nuit. La Vie donnée.</i> (P. Hilaire, Capucin.) .....	513-514
MAUPASSANT (Guy de). — <i>Contes.</i> (A. T., o.m.i.) .....	391-392
MORIN (Père Léo-G.), C.S.C. — <i>Cent ans de Géologie au Canada.</i> (Anatole Walker, o.m.i.) .....	251
NOËL (Marie). — <i>Les Chansons et les Heures.</i> (P. Hilaire, Capucin.) .....	513-514
PARENT (Raymond). — <i>Étude bibliographique des publications du Bureau international du Travail au ministère du Travail. Québec.</i> (Auguste-M. Morisset, o.m.i.) ..	253-254
<i>Paul Claudel dans ses plus beaux textes.</i> (P. Hilaire, Capucin.) .....	513
PAUL L'ERMITE. — <i>La Divine Providence.</i> (Jean-C. Pétrin, o.m.i.) .....	246-248
— <i>La foi vivante.</i> (Jean-C. Pétrin, o.m.i.) .....	246-248
— <i>La Science d'aimer. Amour-amitié-bonheur.</i> (Jean-C. Pétrin, o.m.i.) .....	246-248
PÉGUY (Charles). — <i>La France.</i> (A. T., o.m.i.) .....	511-513
— <i>Notre-Dame.</i> (A. T., o.m.i.) .....	511-513
— <i>Pensées.</i> (A. T., o.m.i.) .....	511-513
— <i>Prières.</i> (A. T., o.m.i.) .....	511-513
— <i>Souvenirs.</i> (A. T., o.m.i.) .....	511-513
ROLLAND (Romain). — <i>Vie de Beethoven.</i> (A. T., o.m.i.).	511

	PAGES
THARAUD (Jean) et THARAUD (Jérôme), de l'Académie française. — <i>Les Contes de la Vierge</i> . (A. T., o.m.i.)	391
THARAUD (Jérôme), de l'Académie française et THARAUD (Jean). — <i>Les Contes de la Vierge</i> . (A. T., o.m.i.)..	391
<i>The Book of Canadian Poetry. A Critical and Historical Anthology</i> . (F.-H. B.) .....	388
VILLERS (Marie de). — <i>Réponse à Désespoir de Vieille Fille</i> . (P. Hilaire, Capucin.) .....	255-256

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

**REVUE**  
**DE**  
**l'Université d'Ottawa**



REVUE  
DE  
L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA



SECTION SPÉCIALE  
VOLUME QUATORZIÈME  
1944



L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA  
CANADA



# La conversion philosophique

D'APRÈS LES DIALOGUES DE PLATON ET LA 7<sup>e</sup> LETTRE

---

DE L'EMPIRISME À LA PHILOSOPHIE.

---

Introduction.

LA CONVERSION DE PLATON ET LE SENS DE L'ŒUVRE  
PLATONICIENNE.

En 427, à Corcyre, l'année même où naît Platon, éclate entre aristocrates et démocrates une lutte violente, signal pour les cités grecques d'une série de troubles, où se mêlent aux frayeurs que suscite l'ennemi du dehors les atrocités d'une guerre de classes.

Platon, adolescent, connut cette période d'effervescence politique. Tout l'engageait à se jeter de bonne heure lui-même dans la mêlée<sup>1</sup>: la gloire de ses ancêtres, son tempérament ardent, surtout l'exemple de son cousin, Critias. Quand Platon a seize ans, Critias est l'un des Quatre-Cents que porte au pouvoir la révolution oligarchique de Théramène. Fidèle partisan d'Alcibiade, il n'exerce sur ce conseil que peu d'influence. Mais bientôt son autorité s'affirme, lorsque, les Quatre-Cents renversés, il obtient, de concert avec Théramène, le vote qui rappelle Alcibiade. Dans le sillage de ce personnage en vue, Platon n'avait-il pas chance de se créer une situation de premier plan?

Mais tandis que son caractère, son milieu et les circonstances conspiraient à former en lui, comme en la plupart de ses concitoyens, un ambitieux hardi et sans scrupules, des événements se préparaient qui l'amèneraient à renier ses premières ferveurs et l'orienteraient vers un tout autre

<sup>1</sup> Voir 7<sup>e</sup> Lettre, 324b.

destin. En 407, la chute d'Alcibiade entraîne celle de Critias, qui s'enfuit en Thessalie. A l'heure même où s'éloigne son fougueux conseiller, Platon se met définitivement à l'école de Socrate. « Sa jeunesse bouillante, ses traditions et ses exemples de famille, sa formation antérieure tout entière, disaient à Platon: « Agir, agir! ». Et Socrate, l'ironique Socrate, qui ne savait rien, qui forçait tous les autres à confesser leur ignorance, mais prétendait n'avoir rien à leur enseigner, semblait ne faire entendre à Platon qu'un précepte, toujours le même: « Savoir d'abord <sup>2</sup>. »

En 404. Lysandre établit à Athènes les Trente <sup>3</sup>. Critias rentre et fait partie du gouvernement. Charmide, l'oncle de Platon, est nommé préfet du Pirée <sup>4</sup>. Les nouveaux maîtres semblent décidés à une politique de justice. Afin d'écartier les dangers d'autocratie, ils ont même promis une constitution. Platon a vingt-trois ans. L'heure est-elle venue pour lui d'inaugurer, sous le patronage des siens, sa carrière politique? Avant de rien entreprendre, il observe. Car ce n'est pas en vain qu'il fréquente Socrate. Et voici que ce régime de promesses tourne à la terreur <sup>5</sup>. Critias, plus que tout autre, se déconsidère par ses spoliations et ses massacres. Le joug des Trente devient intolérable. La coalition du peuple et des exilés triomphe des Tyrans. Critias et Charmide périssent dans la lutte.

Quand la démocratie restaurée a, par sa modération <sup>6</sup>, rétabli l'ordre dans les affaires publiques, et que les âmes droites s'ouvrent à de nouvelles espérances, Socrate est traîné devant les Héliastes, et condamné, contre toute justice, à boire la ciguë <sup>7</sup>. Après tant d'horreurs et d'iniquités, le coup qui frappe maintenant son maître et son ami achève de révolter Platon. Sa conviction est faite. Une politique d'expédients doit se consommer dans le crime. Les États ne prospéreront que du jour où leurs chefs se rangeront au service d'une vérité et d'un idéal. Il faut renoncer aux brutalités d'une politique d'instinct, et prendre conseil de la philosophie <sup>8</sup>.

<sup>2</sup> A. DIÈS, *Platon*, p. 56, 57.

<sup>3</sup> 7<sup>e</sup> *Lettre*, 324d.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> 7<sup>e</sup> *Lettre*, 325b.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 325b, c.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 326a, b.



\* \* \*

Pour saisir le mouvement de la pensée platonicienne, il est essentiel de se reporter à l'expérience, aux déceptions et à la conversion, dont nous fait confiance la lettre ouverte aux amis de Dion. Car, cette évolution personnelle, Platon veut qu'elle devienne le fait de la société entière, et c'est ce dessein qui explique son œuvre.

Les violences de l'action, il le sait, procèdent de convoitises déchaînées, et ces passions sont elles-mêmes les conséquences d'une émancipation de l'esprit. Un changement de mœurs présuppose donc l'instauration d'une discipline intellectuelle. Aussi l'auteur des dialogues flagellera-t-il sans merci les dogmatismes frelatés, tandis qu'il tentera d'instituer la vraie science.

Ces pages essaient de déterminer à la fois de quels traits Platon a peint la sophistique, qu'il rend responsable de la perversion des intelligences, et comment, pour réhabiliter les vraies valeurs intellectuelles, il a proposé sa doctrine de salut. Nous entendons surtout caractériser, d'après son témoignage, deux méthodes: l'une empirique, l'autre philosophique. C'est à en déterminer l'âme et les moyens que nous consacrerons ce travail.

Mais, parce que Platon ne s'est pas contenté d'être historien et théoricien, parce que son observation s'est tournée en critique; jusqu'à atteindre parfois la caricature, et que sa philosophie a prétendu régir les hommes, nous le trahirions, si nous interprétions son œuvre en feignant d'en ignorer les implications. Nous avons dit *Conversion Philosophique* pour situer d'emblée cette étude à sa vraie place, qui est centrale, dans la philosophie platonicienne et l'envisager d'un point de vue vraiment objectif. Platon ne stigmatise et ne condamne un système de pensée que pour y substituer le sien. Si nous ne pouvons qu'indiquer brièvement les moyens qu'il préconise pour assurer cette conversion philosophique à la faveur d'une révolution politique, c'est qu'à y insister davantage nous débordions notre sujet précis.

LES TERMES Σοφιστής ET φιλόσοφος <sup>9</sup>.

Par manière d'introduction à cette analyse comparée de la sophistique et de la philosophie, nous définirons la valeur exacte de ces termes dans les dialogues. Cette étude sémantique s'impose à qui veut prévenir les multiples équivoques imputables à l'ambiguïté de ces mots dans la littérature grecque, et, dès l'abord, elle nous instruira du propos arrêté chez Platon de dissocier définitivement ces notions. Travail nécessaire de lexicographie, qui nous révélera la tendance profonde d'une philosophie.

Notre méthode se devant d'être rigoureusement historique, nous ne jugerons de la portée du vocabulaire platonicien et du sens de son évolution qu'après avoir, au préalable, interrogé quelques prédécesseurs ou contemporains.

### 1. Avant Platon.

Relevons brièvement les acceptions de σοφός et de σοφία auxquels restent d'abord étroitement apparentés σοφιστής et φιλόσοφος. Σοφία représente l'habileté, le talent. L'ἀνὴρ σοφός, c'est l'homme *capable*, qu'il s'agisse de la compétence <sup>10</sup> d'un constructeur de navires <sup>11</sup>, d'un cocher <sup>12</sup>, d'un pilote <sup>13</sup>, d'un devin <sup>14</sup>, d'un médecin <sup>15</sup>, ou d'un poète <sup>16</sup>, aussi bien que du

<sup>9</sup> Nous nous sommes servi des textes et nous avons cité les traductions de la collection Guillaume Budé.

Pour les dialogues non parus dans cette collection, nous avons utilisé l'édition Firmin-Didot (Paris, 1873).

Nous avons adopté la répartition, généralement admise, des *Dialogues* en trois groupes correspondant à la jeunesse, à la maturité, et à la vieillesse de Platon (voir J. CHEVALIER, *La Notion du Nécessaire* . . . , p. 221, 222).

<sup>10</sup> Dans l'acception générale, voir PD., O., 9, 161.

<sup>11</sup> HOM., *Il.*, XV, 412:

Ἄλλ' ὡς τε στάθμη δόρυ νήιον ἐξιθύνει  
Τέκτονος ἐν παλάμῃσ'· δοήμονος, ὃς ῥά τε πάσης  
Εὖ εἶδη σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης  
Ὡς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχῃ τέτατο πτόλεμός τε.

<sup>12</sup> PD., *P.*, 5, 154: πεφανταί θ' ἀμαρτηλάτας σοφός.

<sup>13</sup> ESCHL., *Suppl.*, 770:

φιλεῖ  
ὠδίνα τίκρειν νῆξ κυβερνήτη σοφῶ.

<sup>14</sup> SOPH., *O. R.*, 484:

Δεινὰ μὲν οὖν, δεινὰ ταρασσει σοφός οἰωνοβέτας  
οὔτε δοκοῦτ, οὔτ' ἀποφασκονθ' ὅ τι λέξω δ' ἀπορῶ.

<sup>15</sup> SOPH., *Aj.*, 581:

. . . οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ

θρηνεῖν ἐπῶδὰς πρὸς τομῶντι πήματι.

<sup>16</sup> PD., *P.*, 3, 201:

τέκτονες οἰα σοφῶ (des artistes de génie)  
ἄρμοσαν . . .

Voir PD., O., 1, 187; *P.*, 11, 10.

savoir-faire ou du savoir-vivre. De ce sens d'habileté, le mot *σοφία* en vient naturellement à désigner le principe même de cette habileté, l'ingéniosité<sup>17</sup>, la finesse d'esprit<sup>18</sup>, la sagesse<sup>19</sup>. Il signifie, on le voit, toute valeur humaine. Ajoutons qu'il s'est en outre prêté à ces emplois péjoratifs que suggère la psychologie universelle des peuples, l'habileté tournant à la ruse enjouée ou malicieuse, à la rouerie aimable ou odieuse<sup>20</sup>. Nous parlons d'un homme habile ou adroit sur bien des tons . . .

Chez les présocratiques, *σοφός* et *σοφία* gagnent en précision technique et déterminent presque exclusivement l'invention intellectuelle, d'une part, et, de l'autre, l'intelligibilité des choses. Ainsi, d'un côté, sera sage l'homme qui découvre, au prix de laborieuses recherches<sup>21</sup>, la pensée ordonnatrice du monde<sup>22</sup>, et, de l'autre, le nombre, qui explique cet univers, sera sage lui aussi<sup>23</sup>. La sagesse, opposée au hasard<sup>24</sup>, fait la supériorité de l'homme sur la bête<sup>25</sup>, encore qu'ici-bas elle ne puisse être parfaite, étant, par excellence, le privilège de la divinité<sup>26</sup>. Le mot continue, d'ail-

<sup>17</sup> C'est en ce sens que τὸ σοφόν s'oppose parfois à σοφία. EUR., *Bacch.*, 393: τὸ σοφόν δ'οὐ σοφία (ce qui est trop ingénieux n'est pas sagesse).

<sup>18</sup> HER., I, 60: ἐν Ἀθηναίοισι τοῖσι πρῶτοισι λεγομένοισι εἶναι Ἑλλήνων σοφίην. Voir I, 68.

<sup>19</sup> ESCHL., *Pr.*, 1038:

. . . ἄνωγε γὰρ σε τὴν αὐθαδίαν  
μεθέντ' ἔραναν τὴν σοφὴν εὐβουλίαν.

SOPH., *El.*, 1016:

Πείθου' κρονοίας οὐδὲν ἀνθρώποις ἔφν  
κέρδος λαβεῖν ἄμεινον οὐδὲ νοῦ σοφῶν.

<sup>20</sup> SOPH., *Ph.*, 431: Σοφὸς παλαιστῆς κείρος . . . (Ulysse).

Ces sens de sagesse et de malice donnent lieu, par exemple, à ce dialogue où l'acception de *σοφόν* varie selon qu'il représente la pensée d'Ulysse ou de Néoptolème:

Néopt.: Σοφὸς πεφυκῶς οὐδὲν ἐξαυδᾶς σοφόν.

Ul.: Σὺ δ'οὔτε φωνεῖς οὔτε δρασεῖεις σοφία.

Néopt.: Ἄλλ'εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρίσω τάδε.

(SOPH., *Ph.*, 1244-46.)

<sup>21</sup> HÉRACLITE: DIELS, I, 80 (14, 15, 16); 67 (16, 17).

<sup>22</sup> HÉRACLITE: DIELS, I, 68 (11, 12).

Thalès, en un sens voisin, dit du temps: σοφώτατον χρόνος ἀνευρίσκει γὰρ πάντα (DIELS, I, 5 (46)).

<sup>23</sup> Selon les pythagoriciens: πάντων σοφώτατον ὁ ἀριθμὸς (DIELS, I, 279 (27)).

<sup>24</sup> ION DE CHIOS: πολλὰ τῆς σοφίας διαφέρουσα [ἢ τύχη] (DIELS, I, 222 (16)).

<sup>25</sup> XÉNOPHANE: DIELS, I, 46 (4-6).

ANAXAGORE: DIELS, I, 322 (15-18).

<sup>26</sup> HÉRACLITE: ὡκῶσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτ', ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον (DIELS, I, 77 (11-13)).

Voir *DILOG.*, I, 28; DIELS, I, 4 (20-22).

leurs, de s'appliquer tant à Homère<sup>27</sup> qu'à Thalès<sup>28</sup>, comme d'impliquer des aspects moraux, l'action avec la spéculation<sup>29</sup>.

En énumérant les acceptions de σοφός, nous avons du même coup défini σοφιστής. A l'origine, en effet, σοφιστής, issu par σοφίζω de σοφός, désigne comme σοφός un poète<sup>30</sup> ou un musicien<sup>31</sup>, aussi bien qu'il qualifie l'esprit inventif<sup>32</sup> ou rusé<sup>33</sup>. Il s'accommode également du sens que nous avons trouvé chez les présocratiques. C'est ainsi qu'Hérodote appelle sophistes Solon et Pythagore<sup>34</sup>, ou que Diogène d'Appollonie emploie équivalamment σοφισταί et φυσιόλογοι<sup>35</sup>.

On commettrait donc un contresens à prendre σοφιστής pour le doublet péjoratif de σοφός. L'un et l'autre comportent, suivant les contextes, les mêmes nuances, et rien ne présage encore la diversité de leur sort. Homère, qu'Héraclite dit σοφός, est décoré par Cratinus du titre de σοφιστής<sup>36</sup>, et Isocrate n'hésitera pas à nommer les sept sages οἱ ἑπτὰ σοφισταί<sup>37</sup>.

Φιλοσοφεῖν, que l'on rencontre pour la première fois chez Hérodote, a une valeur assez imprécise. Il marque la curiosité intellectuelle<sup>38</sup>, ou encore une certaine application à l'étude<sup>39</sup>. Pour devenir sage ou sophiste, il faut *philosopher*, pratiquer la *philosophie*.

<sup>27</sup> HÉRACLITE: ... Ὀμήρω, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων (DIELS, I, 70 (2, 3)).

<sup>28</sup> Au témoignage de Diogène Laërce (I, 22): καὶ πρῶτος σοφὸς ὠνόμασθη ἄρχοντάς Ἀθήνησι Δαμασίου (DIELS, I, 3 (7)).

<sup>29</sup> HÉRACLITE: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαύοντα (DIELS, I, 77 (19, 20)).

<sup>30</sup> PD., I., 5, 36:

... μελέταν δὲ σοφισταῖς  
Διὸς ἕκατι πρόσβαλον σεβιζόμενοι.

<sup>31</sup> EUR., *Rhesus*, 924:

... μεγίστην εἰς ἔριν μελωδίας,  
κείνῃ σοφιστῆ θρηκί..

<sup>32</sup> EUR., *Her.*, 993: πολλῶν σοφιστῆς πημάτων ἐγιγνόμεν.

<sup>33</sup> AR., *Nuées*, 1111: Ἀμελεῖ, κομιεῖ τοῦτον σοφιστῆν δεξιόν.  
(Voir aussi 1303.)

<sup>34</sup> HER., I, 29: ἀπικνέονται ἐς Σάρδεις ἀκμαζούσας πλοῦτῳ ἄλλοι τε οἱ πάντες ἐκ τῆς Ἑλλάδος σοφισταί ... καὶ δὴ καὶ Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος ... κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας.

*Ibid.*, IV, 95: Ἑλλήνων οἱ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῆ Πυθαγόρῃ.

<sup>35</sup> Au témoignage de Simplicius (DIELS, I, 329 (2, 3)).

<sup>36</sup> Au témoignage de Diogène Laërce (I, 12).

<sup>37</sup> *Antidosis*, 235. (Pour l'*Antidosis*, nous nous référons aux numéros de l'édition Firmin-Didot.)

<sup>38</sup> HER., I, 30: Κρέσους δὲ ἄλλοι τε οἱ πάντες ἐκ τῆς Ἑλλάδος σοφιστῆς πημάτων ἐγιγνόμεν. ἄπικνέονται πολλοὶ καὶ σοφίης εἵνεκεν τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρίας εἵνεκεν ἐπελήλυθα...

<sup>39</sup> THUC., II, 40: Φιλοκαλεῖται γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.

## 2. Chez Isocrate.

Parmi les contemporains de Platon, nous retiendrons de préférence Isocrate, dont le vocabulaire offre des points de comparaison particulièrement intéressants avec celui de Platon.

Σοφιστής y garde le sens neutre et plutôt favorable que nous lui connaissons déjà. Quoi que suggère son titre, le discours *Contre les Sophistes* ne s'attaque pas indistinctement à tous les sophistes, mais seulement à quelques maîtres estimés maladroits, éristiques, menu fretin de rhéteurs, professeurs d'éloquence judiciaire. En butte aux accusations dirigées contre les sophistes, Isocrate, dans l'*Antidosis*, ne songe pas à s'y dérober en reniant le nom qu'on lui attribue. Son plaidoyer s'essaie, au contraire, à en être une réhabilitation. « Qui de vous, dira-t-il, ignore qu'un grand nombre de ceux qui ont étudié sous la direction des sophistes n'ont été ni trompés ni imbus des sentiments que leur prêtent nos adversaires . . . » (*Ant.*, 203.) Les personnages pervers, qui se déclarent sophistes, ne sont pas en réalité ce qu'ils prétendent être (*ibid.*, 215). Il faudrait revenir aux mœurs des citoyens qui vouaient une si haute estime aux sophistes qu'ils placèrent à la tête de l'État Solon, le premier qui ait revendiqué ce titre (*ibid.*, 313). Si l'on veut estimer ses bénéfiques, l'auteur de l'*Antidosis*, pour se défendre de toute cupidité, en appelle à la fortune que se sont acquise les sophistes (τῶν καλομένων σοφιστῶν, *ibid.*, 155), un Gorgias, par exemple.

On composerait sans peine un florilège de textes d'Isocrate prouvant la fidélité de l'auteur à l'acception traditionnelle du mot σοφιστής. Σοφιστής continuera donc à désigner, chez lui, tout homme adonné à la spéculation ou occupé de formation morale et intellectuelle.

Quant à φιλόσοφος, Isocrate s'applique à le préciser. Car, s'il est sophiste, il est, de plus, philosophe, et ces deux notions pour lui ne se recouvrent pas. La sophistique qui préconise les méthodes étrangères à son école est la sophistique vulgaire, la sophistique tout court. L'éducation véritablement supérieure doit consister en une culture de l'âme au moyen des discours, et c'est cette culture qui spécifie l'enseignement philosophique (ἢ τῶν λόγων μελέτη = ἢ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια = φιλοσοφία; *Ant.*, 176, 304). La philosophie vise, par la rhétorique, à former chez les jeunes gens des opinions qui leur vaudront toute habileté pratique, dans la

vie privée et publique. « Puisqu'il n'est pas dans la nature de l'homme d'acquérir une science (ἐπιστήμη) qui, lorsque nous la possédons, nous donne la connaissance de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut dire, je considère comme sages (σοφοίς) ceux qui, par les opinions (ταῖς δόξαις), parviennent la plupart du temps à découvrir ce qu'il y a de meilleur, et j'appelle philosophes (φιλοσόφους) ceux qui se livrent aux travaux à l'aide desquels ils parviennent le plus promptement à ce degré d'intelligence » (*Ant.*, 271). Aussi Isocrate plaisante-t-il les subtilités de ces anciens sophistes (. . . τὰς δὲ τῶν παλαιῶν σοφιστῶν τερατολογίας . . . *ibid.*, 285), Empédocle, Ion, Parménide . . . , qui s'enquéraient des principes des choses, sans apprendre à leurs disciples l'administration des affaires. Ce n'est pas là philosopher. « Il vaut beaucoup mieux apporter sur des sujets utiles une opinion raisonnable (ἐπιεικῶς δοξάζειν), que sur des inutilités, des connaissances exactes (ἀκριβῶς ἐπίστασθαι) » (*Éloge d'Hélène*, 209a). « Je ne crois donc pas que l'on doive appeler philosophie un genre d'étude qui ne peut servir en rien, ni pour parler ni pour agir dans une circonstance donnée » (*Ant.*, 266).

### 3. Chez Platon <sup>40</sup>.

Ces brèves remarques sur Isocrate n'ont pas la prétention d'introduire à une étude comparée de sa pensée avec celle de Platon. Quelles qu'aient été les relations des deux chefs d'école, quelles que soient les divergences ou les affinités de leurs doctrines, il semble que Platon, sans compter certes Isocrate pour l'un des siens, ne l'ait pourtant pas rangé catégoriquement au nombre de ses ennemis. Aussi, ne nous en occuperons-nous pas nommément dans cette étude. Nous avons seulement voulu ici, en observant la valeur de σοφιστής et de φιλόσοφος chez un contemporain, et non des moindres, nous disposer à mieux apprécier l'évolution originale, et souvent décisive, que déterminera Platon.

Nous ne nous arrêterons pas aux emplois où l'auteur des dialogues reste étroitement tributaire de la tradition. Qu'il nous suffise de noter que dans l'*Euthydème*, par exemple (275a, 282d, 288d <sup>41</sup>), φιλοσοφεῖν

<sup>40</sup> Nous ne retiendrons ici que les principaux résultats d'une enquête où nous avons relevé sur fiches tous les emplois de σοφός, σοφιστής (σοφίζω, σοφισμα), et de φιλόσοφος (Φιλοσοφία, Φιλοσοφῶ), dans les dialogues.

<sup>41</sup> *Euthydème*, 288d: « Ἡ δὲ γε φιλοσοφία κτήσις ἐπιστήμης. » 'Ἐπιστήμη désigne ici la science en général, et non la connaissance métaphysique.

et φιλοσοφία signifient, sans autre nuance, la recherche du savoir. Dans le *Théétète*, Socrate déclare en ce sens: « Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη . . . » (155d.) Φιλοσοφία désigne parfois une science particulière; ainsi, dans le *Timée*, l'astronomie ou la physique (ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος . . . 47b), une discipline voisine de la géométrie dans le *Théétète* (περὶ γεωμετρίαν ἢ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν, 143d), de même qu'on lit chez Isocrate: ἡ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία (étude scientifique de l'argumentation) (*Éloge d'Hélène*, 209b).

Quant à σοφιστής, plusieurs textes témoignent que Platon garde aussi le sentiment de son sens primitif. Lorsque Socrate, dans le *Protagoras*, sollicite d'Hippocrate une définition du sophiste, Platon met sur les lèvres du jeune homme cette réponse: ὡσπερ τοῦνομα λέγει, τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα (312c). Si incorrecte que soit l'étymologie suggérée, elle rappelle, du moins, l'origine du mot. Au reste, dans la suite du texte, l'interprétation en devient bientôt strictement platonicienne. Dans la *République* (*Rép.*, X, 596d), σοφιστής s'applique à un artisan quelconque, et dans le *Ménon* (*Ménon*, 85b), aux professeurs de mathématiques, et même à Hadès, dans le *Cratyle*, où il se trouve joint à εὐεργέτης (*Cratyle*, 403e). Ces quelques faits, que nous relevons pour mémoire, sont négligeables parmi la profusion des exemples d'une tout autre portée qu'il nous faut étudier de près.

Platon multiplie d'abord le pouvoir d'expression de φιλόσοφος par le relief qu'il donne aux éléments de sa composition: φιλο-σοφος. Il le compare à φιλοσώματος, φιλοχρήματος, φιλότιμος (*Phédon*, 68b, c), à φιλόνικος, φιλοκερδής (*Rép.*, IX, 581c), etc. Il déclare que l'amour de la sagesse doit avoir les ardeurs des autres amours (*Rép.*, V, 475b) et tendre, comme eux, à la possession de son objet (*Rép.*, IX, 582c). Le philosophe aime un bien qu'il ne possède pas. C'est ce qu'expliquent, en termes analogues, le *Lysis* (218a, b) et le *Banquet* (203e-204b). L'ignorant, pas plus que le sage, ne philosophe, l'un, parce qu'il ne connaît pas son indigence, et l'autre, parce qu'il est déjà comblé. Celui-là seul philosophe qui, conscient de sa pauvreté, s'emploie à s'enrichir<sup>42</sup>. C'est l'Amour,

<sup>42</sup> Héraclide de Pont, et de nombreux auteurs après lui, rapportent à Pythagore un sens assez voisin de φιλοσοφία. Mais, comme l'a montré Ueberweg (*Grundriss . . .*, I, p. 2), c'est là très certainement attribuer gratuitement à Pythagore une conception socratiko-platonicienne.

fils de Poros et de Pénia, qui philosophe « ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα, μεταξύ εἶναι σοφοῦ καὶ ὁμαθοῦς » (*Banquet*, 204b). Cette aspiration ne saurait être satisfaite ici-bas, car la σοφία, ou équivalamment l'ἐπιστήμη, c'est-à-dire la connaissance pleine des Idées, n'appartient qu'aux dieux. Aussi, selon le *Phèdre*, faut-il n'attribuer la sagesse qu'à la divinité <sup>43</sup> (278d). A l'homme, qui jouit seulement d'intuitions fragmentaires de l'être, revient en propre la philosophie.

Les dialogues et la 7<sup>e</sup> *Lettre* proposent diverses définitions de cette philosophie et du philosophe :

... ἡ τοῦ ὄντος θέα ... (*Rép.*, IX, 582c.)

... ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν. τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον ... (*Rép.*, VII, 521c.)

... σκέψις αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας, τί τε ἐκότερον αὐτοῖν καὶ τῶν πάντων ἢ ἀλλήλων διαφέρετον ... (*Théét.*, 175c).

... παρὰ πάντα δὲ αἰεὶ φιλοσοφίας ἐχόμενος καὶ τροφῆς τῆς καθ' ἡμέραν ἧτις ἂν αὐτὸν μάλιστα εὐμαθῆ τε καὶ μνήμονα καὶ λογίζεσθαι δυνατὸν ἐν αὐτῷ νήφοντα ἀπεργαζῆται ... (7<sup>e</sup> *Lettre*, 340d.)

Οἱ αὐτὸ ... ἕκαστον τὸ δὴ ἀσπαζόμενοι ... (*Rép.*, V, 480a.)

... οἱ τοῦ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι ... (*Rép.*, VI, 484b.)

... τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐρασταί ... (*Rép.*, VI, 501d.)

... τῆ τοῦ ὄντος αἰεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ιδέα ... (*Soph.*, 254a.)

Tandis que les présocratiques, faute de rigueur, confondaient en un même mot la sagesse et son acquisition, tandis que, préférant à l'ἐπιστήμη un bon sens fondé sur l'opinion, Isocrate acclimatait la σοφία sur la terre et faisait de sa philosophie un cheminement vers un sommet désormais accessible, Platon rend la sagesse aux dieux et abandonne aux hommes une insatiable et inlassable philosophie. En opérant cette transposition, il en mesure très exactement la hauteur et l'importance. Aux deuxième et troisième livres de la *République*, φιλόσοφος et φιλοσοφία ont été pris en un sens assez imprécis, plus moral qu'intellectuel (II, 375e, 376b, III, 401e, 411d). Mais, avec le cinquième livre, tout va changer, et les hésitations mêmes de Socrate et son embarras nous avertissent de la solennité du moment. Platon doit nous livrer sa vraie conception du philosophe et de la philosophie. A cette fin, avant même d'ébaucher la brillante construc-

<sup>43</sup> Sur ce point, le *Phèdre* est plus catégorique que le *Lysis* et le *Banquet*. Comparer: *Lysis*, 218a, ... εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποι ...; *Banquet*, 204a, ... εἴ τις ἄλλος σοφός ...; *Phèdre*, 278d, τὸ μὲν σοφὸν, ὡ φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ· καὶ θεῶ μόνῳ πρέπει.



tion qu'il médite, il déblaie d'un coup le terrain en dénonçant, dans l'opinion, le mal de toute saine philosophie (*Rép.*, V, 479e, 480a, VI, 475e). Afin d'écartier sur ce point toute méprise, Platon ne croit pas superflu de mettre fréquemment en garde ses lecteurs contre les équivoques du vocabulaire, et rappelle volontiers que les philosophes dont il parle, lui, sont les dialecticiens sérieux qu'il a définis (voir les expressions fréquentes: *οἱ ἀληθινοὶ φιλόσοφοι, ἡ ἀληθινὴ φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν γνησίως τε καὶ ἱκανῶς* . . . *Phédon*, 63e, 64e, 66b, . . . *Rép.*, V, 473d, 475e, VI, 485d; 486b, VII, 521b . . . *Soph.*, 253e. 7<sup>e</sup> Lettre, 326a, b, etc.).

Au rebours de *φιλόσοφος*, *σοφιστής* atteint, lui aussi, un haut degré de précision dans les *Dialogues*, mais pour ne garder qu'un sens péjoratif. Ce terme y désigne d'ordinaire les *professeurs de vertu*, itinérants et rémunérés, qui firent leur apparition dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, tels Protagoras et Gorgias, ou leurs successeurs, Hippias, Prodicos, etc. En même temps qu'il restreint le mot à ces personnages, Platon s'emploie à le déprécier. Les sept définitions du *Sophiste* constituent une exécution magistrale, dont *σοφιστής* ne se relèvera pas. Et ce n'est là, parmi beaucoup d'autres, qu'une attaque plus brillante. La définition du sophiste comme marchand de science se trouve déjà dans la *Protagoras* (313d). Ailleurs, Platon se plaît à accoupler *σοφιστής* et *γοῆς*<sup>44</sup> (*Pol.*, 291c, 303c; *Euthydème*, 288b: *γοητεύειν*). Dans l'*Euthydème*, il compare les sophistes à de bons danseurs (276d), aux corybantes (277d, e), au crabe et à l'hydre (277c). Dès lors, quand *σοφιστής* est associé à *σοφός* (*Gorg.*, 519c; voir *Euthydème*, 271c: *σοφία*), lorsque *σοφοί* ou *ἄνδρες σοφοί* remplacent simplement *σοφισταί* (*Phèdre*, 229c; *Théét.*, 151b; *Lois*, X, 888e), on ne peut se méprendre sur l'intention de l'auteur. Dans tous ces cas, ou bien *σοφός* perd son originalité<sup>45</sup>, ou bien Socrate ironise, ce qui est manifeste dans les emplois de *πάσσοφος* (*Prot.*, 315e; *Euthydème*, 271c; *Lysis*, 216a).

En résumé, dans les dialogues, *φιλόσοφοι* et *σοφισταί* se chargent de valeurs opposées. Ils représentent deux classes d'individus et caractérisent, en définitive, ainsi que nous le verrons, deux mentalités ennemies.

<sup>44</sup> Quoique *γοῆς* soit, lui aussi, susceptible de nuances diverses (dans le *Banquet*, *γοῆς* et *σοφιστής* qualifient tous deux l'amour), déjà, au temps de Platon, il semble impliquer, plus fréquemment que *σοφιστής*, une idée de ruse et de supercherie.

<sup>45</sup> C'est ainsi qu'il peut même déterminer *πονηρός* (*Rép.*, VII, 519a).

Par le premier, Platon célèbre la plus excellente méthode de pensée. Par le second, il stigmatise la pire.

Cette évolution sémantique procède d'une résolution précise<sup>46</sup>. Il fallait dissiper les malentendus qu'entretenait le langage commun et distinguer les maîtres dont les services pouvaient contribuer au plus sûr progrès de la société de ceux que l'on raillait à bon droit. Platon abandonne de bon cœur les *sophistes* à la colère des politiciens. Mais c'est qu'il en a séparé, au préalable, les vrais *philosophes*. Désormais, l'on pourra maudire la sophistique, sans condamner toute spéculation, et peut-être évitera-t-on les méprises à la faveur desquelles triomphèrent les accusateurs de Socrate<sup>47</sup>. S'il est vrai que l'œuvre de Platon est une restauration des droits du savoir, nous voilà bien au cœur de la pensée platonicienne.

### I. — L'EMPIRISME SOPHISTIQUE.

Quoique de longue date déjà les îles et le continent de la Grèce eussent reconnu dans les aèdes et les rhapsodes<sup>48</sup> des maîtres itinérants, l'apparition des sophistes n'en constituait pas moins un événement historique, car, sous des dehors traditionnels, s'inaugurait une profession dont l'esprit était aussi nouveau que les convoitises qu'elle devait servir. Les rhapsodes prétendaient charmer plutôt qu'instruire. Les sophistes, plus sévères, sans dédaigner pour autant l'apparat, donnent des leçons, et c'est avec raison qu'ils se parent du titre de *professeurs de vertu*, puisque l'on n'attend rien de moins, de leur fréquentation, qu'une parfaite culture. Héritiers de l'humeur vagabonde et des allures dramatiques de leurs devanciers, ils sont aussi les hommes de leur siècle et savent tirer parti des circonstances politiques.

Les citoyens dont le dévouement durant les guerres médiques avait valu les victoires de Marathon et de Salamine, entendirent, à la paix, en

<sup>46</sup> Voir *Soph.*, 253c-254c, 268b, c.

<sup>47</sup> Voir *Apol.*, 23d. On voit, dans ce texte, comment la confusion de la philosophie et de la sophistique attirait aux *philosophes* des accusations qui portaient, en droit, contre les seuls *sophistes*.

<sup>48</sup> L'*Ion* met en scène un rhapsode, Ion d'Ephèse, dont les manières imitent à s'y méprendre celles de certains sophistes. Ion se prépare à concourir aux grandes Panathénées (*Ion*, 530a, b), et Hippias, de son côté, a coutume de se rendre aux jeux d'Olympie pour y parader (*Hip. Min.*, 363c, d). Ion porte des vêtements somptueux (*Ion*, 530b, 535d), et Hippias se vante de son accoutrement (*Hip. Min.*, 368). Ion, comme Hippias, commente Homère, moyennant salaire (*Ion*, 535e; *Hip. Maj.*, 282e).

être payés par une participation plus large au gouvernement de la Cité qu'ils avaient sauvée. La faveur allait à la démocratie.

Dans l'Athènes de Périclès, si généreusement ouverte aux lettres et aux arts, l'émulation entre les compétences, qu'excitent par-dessus tout des institutions démocratiques, s'annonçait particulièrement âpre, et l'on augurait sans peine que seuls des talents brillants emporteraient les suffrages de la foule. En conséquence, les mêmes circonstances politiques qui tentaient l'activité des citoyens, en exaltant leurs ambitions, imposaient aux clairvoyants le souci d'une formation générale supérieure.

Cette formation, jusque-là, n'avait relevé que des relations de famille et d'amitié. Maintenant que les prétentions se multipliaient, le besoin se faisait sentir d'une véritable corporation de *professeurs de vertu*, qui, en marge des maîtres de grammaire, de gymnastique, de musique, dispenseraient publiquement cette éducation. L'enseignement des sophistes répondit à cet appel. Ils furent ces maîtres de vertu que l'on réclamait, et l'on s'explique leurs audaces et leurs succès, dès lors qu'on a compris comment, aux yeux d'un grand nombre, ces aventuriers eurent des airs de prophètes . . .

Protagoras d'Abdère, Gorgias de Léontium, Prodicos de Céos, Hippias d'Élis, Thrasymaque de Chalcédoine, Euthydème et Dionysodore, Événos de Paros, tels sont les noms des sophistes que présentent les dialogues platoniciens. Une histoire de la sophistique comporterait une étude précise de son évolution. De la génération des Protagoras et des Gorgias à celles de leurs disciples et de leurs imitateurs, les divergences de méthode et de doctrine sont, en effet, notables. Il y faudrait, en outre, déterminer les goûts et la spécialité des maîtres, montrer les uns, avec Protagoras, vantant de préférence leurs leçons de vertu civique, tandis qu'ils méprisent l'enseignement technique d'un Hippias (*Prot.*, 318d, e), d'autres, comme Gorgias, revendiquant d'abord le titre de *ρήτωρ* (*Gorg.*, 449a; *Ménon*, 95c). Comme nous n'entreprenons pas ici une histoire de la sophistique, mais que nous tentons seulement de caractériser, d'après le témoignage de Platon, son esprit et ses tendances maîtresses, nous omettrons délibérément les aperçus fragmentaires et les détails d'érudition pour ne retenir que les faits de nature à révéler quelque trait de cette sophistique. Nous suivrons, pas à pas, l'interprétation même de Platon, et nous

aurons chance par là d'apprécier à sa vraie valeur la *Conversion Philosophique* qu'il médite. Pourrions-nous, en effet, mesurer les hauteurs de l'intuition où il veut mener son disciple, si nous n'avions, au préalable, sondé les abîmes où risquent, à son sens, de sombrer toute pensée et tout idéal? Que le verdict platonicien soit au reste partial, peu nous importe. L'essentiel est ici de discerner exactement les vices qu'il condamne.

#### LES SOPHISTES CUPIDES ET LEUR PARADE.

Ce que Platon reproche avec insistance aux sophistes, c'est d'abord leur cupidité. Dès les premiers dialogues, au début de l'*Hippias Majeur*, comme Hippias se vante d'être l'ambassadeur préféré d'Élis dans toutes ses missions importantes, Socrate, non sans malice, célèbre l'exceptionnelle habileté des sages contemporains à concilier, sans peine, avec le soin des affaires publiques, celui des invités privés (*Hip. Maj.*, 281b, c, 282b, c). Il en était tout autrement des anciens sages, d'un Pittacos, d'un Bias, d'un Thalès de Milet. Ceux-là ne se mêlaient pas de politique, et avaient la naïveté d'ignorer à ce point la valeur de l'argent qu'ils offraient gratuitement leurs leçons. Hippias n'a que dédain pour cette antique sagesse, mais se défend de la blâmer. Jusque dans ses arrogances il feint la générosité. Toujours pétulant, il expose plus loin sa conception de la vie parfaite: « J'affirme, dit-il, que pour tout homme et en tout temps, ce qu'il y a de plus beau pour un mortel, c'est d'être riche, bien portant, honoré de toute la Grèce, de parvenir à la vieillesse après avoir fait à ses parents morts de belles funérailles, et de recevoir enfin de ses propres enfants de beaux et magnifiques honneurs funèbres » (*Hip. Maj.*, 291d, e). Déclaration significative, où la piété filiale elle-même apparaît surtout comme le plus sûr garant du crédit personnel.

Tour à tour badin et indigné, qu'il plaisante ou accuse les maîtres rétribués, Platon raille sans merci leur égoïsme. Il rappelle volontiers les honoraires considérables de Protagoras (*Théét.*, 161d, e, 179a) et les gains fabuleux de Gorgias ou de Prodicos (*Hip. Maj.*, 282c). Il met en scène ce fat d'Hippias, triomphant d'avoir récolté à lui seul plus d'argent que deux de ses collègues ensemble. « . . . C'est une opinion assez générale, observe à ce propos Socrate, que la science doit servir d'abord au savant, donc aussi le plus savant doit être celui qui gagne le plus » (*Hip. Maj.*, 283b). Dans un dialogue de beaucoup postérieur à l'*Hippias Ma-*

jeur, dans le *Sophiste*, on retrouve sous une formule équivalente le même ton sarcastique (*Soph.*, 223a) ; et, sans doute, cette insistance n'est pas seulement mauvaise humeur. Bien plutôt, si Platon s'obstine à dénoncer cette cupidité, c'est qu'il y croit reconnaître à la fois un principe de déchéance et l'aveu d'impuissance d'un enseignement.

Du fait qu'elle n'admet pour la sélection des élèves d'autre règle que la richesse, la passion de l'argent ravale la haute culture (*Lachès*, 186c; *Euthydème*, 272a). Les dispositions intellectuelles, en effet, ne sont pas un titre à la faveur toute vénale des sophistes. Leurs largesses se mesurent exactement au taux des diverses leçons : Socrate, qui n'a entendu de Prodicos que la leçon d'une drachme, ignore la vérité sur la justesse des noms, que seule eût pu lui découvrir la leçon de cinquante drachmes (*Cratyle*, 384b, c). C'est là rabaisser le philosophe au rang d'un artisan et confondre la formation supérieure de l'esprit avec l'initiation aux techniques vulgaires et aux petits métiers (*Prot.*, 311, 312; *Ménon*, 90, 91). De plus, ces leçons qui s'intitulent si complaisamment leçons de *vertu*, mais sont salariées, ne se jugent-elles pas elles-mêmes ? Exigerait-on ces honoraires, si l'on croyait instruire sérieusement de la justice ses auditeurs ? Ne devrait-on pas plutôt faire crédit à leur probité et s'en remettre à la spontanéité de leur reconnaissance ?

Les sophistes, cependant, sacrifient l'honneur à l'intérêt. En dépit de tous les ridicules, ils n'ont d'autre souci que de s'enrichir, et peu leur importe qu'aux yeux de quelques juges chagrins ils fassent figure de négociants en sciences ou de chasseurs intéressés de jeunes gens, du moment que l'on fait cercle autour d'eux. Quels sont donc leurs procédés de réclame ? Pour achalander, ils emploient flatteries et promesses, et achèvent de séduire par l'étalage brillant de leur compétence.

N'ignorant pas, en effet, qu'un élève adopte d'autant plus volontiers les leçons de son maître qu'elles sont mieux accordées à sa fantaisie, les sophistes, affirme Platon, se souciaient beaucoup moins de bien en soi, de vérité, que de flagornerie (*Gorg.*, 464c). Ainsi s'élaborait une doctrine aussi propre à satisfaire la clientèle qu'à valoir aux maîtres de la considération. Pour gagner les amours-propres, tout en flattant les ambitions,

les sophistes s'engagent solennellement <sup>49</sup> à initier à tous les secrets de la science et de l'éloquence quiconque voudra se mettre à leur école, pourvu qu'il les paie en bonne monnaie. Aucun problème important ne restera étranger à cet enseignement dont l'objet s'étendra à toutes choses divines et humaines, aux phénomènes de la terre et du ciel, aux lois, aux arts, à toute question de devenir et d'être (*Soph.*, 232).

Afin de parer au soupçon de charlatanisme que risquent de susciter ces proclamations dans les esprits les mieux disposés, les sophistes donnent en spectacle leurs connaissances encyclopédiques. Ces démonstrations en séances publiques sont les ἐπιδείξεις. Tandis que, parfaitement sûrs de leur science, ils prononcent quelque retentissant discours d'apparat, ils se tiennent prêts à répondre au premier curieux venu qui s'avise de les interroger, se faisant forts d'élucider les problèmes les plus ardues « comme il est naturel à des savants » (*Ménon*, 71a). Hippias raconte comment il a coutume, aux jeux d'Olympie, de se rendre en cette ville, et, là, de parader dans l'assemblée des Grecs, chaque fois plus confiant en lui-même, n'ayant jamais rencontré personne qui lui fût supérieur en quoi que ce soit (*Hip. Min.*, 363c, 364a). Socrate, à son tour, peint la manière de ce pédant qui un jour, à Olympie, se vanta de n'avoir rien sur sa personne qui ne fût l'œuvre de ses mains: anneau, cachet, étrille, flacon d'huile, chaussures, manteau, tunique, jusqu'à sa ceinture, pareille aux plus riches de la Perse (*Hip. Min.*, 368b, c).

Ces efforts et cette réclame réussissent parfaitement d'ailleurs, et, parce qu'il y trouve matière à caricatures, Platon ne se fait pas faute de rapporter ces succès. Dans l'*Euthydème*, aux inepties des deux frères, répondent, parmi le chœur, de tels applaudissements que dans leurs transports les partisans (ἐρασταί) sont près d'étouffer. Au terme de la discussion, l'enthousiasme touche au délire, au point, note Socrate, que c'est « tout juste si les colonnes du Lycée ne se mirent pas de la partie pour saluer nos deux personnages » (*Euthydème*, 276, 303).

Le prologue du *Protagoras* offre les pages les plus évocatrices du prestige et de l'autorité des sophistes. Le jeune Hippocrate, qui a appris l'arrivée de Protagoras, se rend de grand matin chez Socrate. Celui-ci, à

<sup>49</sup> Ἐπαγγέλλομαι, ἐπάγγελμα, sont les expressions consacrées (*Lachès*, 186c; *Euthydème*, 273e; *Prct.*, 319a; *Gorg.*, 447d, 448a; *Ménon*, 95c). Mais cet emploi n'est pas exclusif. L'on trouve aussi ἐπισχέισθαι (*Ménon*, 91b, 95c; *Soph.*, 232c).

son ordinaire, met d'abord à l'épreuve la curiosité du jeune homme. Qu'espère-t-il de ce Protagoras? Qu'est-ce donc qu'un sophiste? A ces questions, Hippocrate ne peut dissimuler son embarras. Toutefois, si irréféchi qu'ait été son empressement, comme il demeure charmant! On devine à ses façons qu'il rêvait sans doute, de longue date, de rencontrer Protagoras, le Sage. Enfin, l'occasion ayant semblé favorable à une entrevue, pouvait-il ne pas se hâter de courir au grand homme qui lui révélerait, à coup sûr, la Sagesse? Socrate ne résiste pas davantage. Il avertit son visiteur de la gravité de sa démarche, lui donne quelques conseils de prudence, et tous deux s'en vont chez Callias. Ils y assistent à un vrai triomphe de la sophistique, à une manière d'apothéose. Dans le vestibule, se promènent Protagoras et son escorte aux savantes évolutions. Dans la partie opposée du portique, Hippias, assis sur un siège élevé, disserte et répond aux questions de ses interlocuteurs, tandis que l'on entend, dans une salle voisine, la voix de « baryton » de Prodicos, encore couché, mais déjà entouré de ses admirateurs. Bientôt, sur la proposition de Socrate et l'invitation de Callias, tous se réunissent autour de Protagoras, et le dialogue se poursuit avec le maître qui tient les jeunes gens « sous le charme de sa voix comme un nouvel Orphée » . . .

#### L'ESPRIT SOPHISTIQUE.

Tant de succès n'était pas de nature à corriger les sophistes. Puisque la curiosité et le désir des prompts réussites prenaient le parti de leur cupidité, il fallait effrontément exploiter cette chance. Platon, qui nous a décrit avec tant de pittoresque les mœurs des sophistes et de leur auditoire, porte un jugement sévère sur tout ce faux brillant. Il n'a peut-être mis tant de verve et tant d'art aux croquis de ses dialogues que pour mieux faire éclater, lorsqu'il nous aurait découvert ses pauvretés, le mensonge de la sophistique. En tout cas, il ne s'est pas contenté d'une condamnation superficielle, mais il s'est visiblement attaché, au cours de sa carrière, à analyser avec une attention croissante l'esprit sophistique, pour en saisir les travers profonds et prononcer sur son fait après information vraiment philosophique. Que l'on compare un dialogue tel que l'*Hippias Majeur*, par exemple, avec le *Sophiste*, on observera que, si les dispositions de l'auteur n'ont pas changé, ses procédés ont évolué. Les maîtres qu'il avait

traités d'abord assez cavalièrement, il consent à les étudier de près, et s'il ne les prend jamais tout à fait au sérieux, du moins se préoccupe-t-il de découvrir les impuissances et les contradictions de leur système.

Qu'elle l'ait admise en fait, en raison des exigences de son égoïsme, ou qu'elle l'ait posée rationnellement comme majeure initiale, la sophistique professe la priorité de la nature sur l'art, de la nécessité sur l'intelligence, du mécanisme sur la finalisme, du devenir sur l'être et le bien, et voilà sa faute originelle. L'art suit la nature, qui est première. L'univers a préexisté aux dieux, qui sont une invention des hommes (*Lois*, X, 889e), les corps célestes, à l'âme (voir *Lois*, X, 908d).

Nous avons dit comment la flatterie inspirait l'éloquence des sophistes. Ce souci primordial de plaire trahit l'abdication du droit devant le fait, de l'absolu devant le relatif. Dans la mesure où les sophistes plient leurs leçons au caprice de leurs disciples, ils renoncent à toute *doctrine*, puisqu'il s'agit moins dès lors de s'enquérir de la vérité que de s'adapter aux circonstances. Leurs propos ne procèdent pas d'un ordre idéal, mais du milieu divers où ils se pavanent, des dispositions mobiles de leurs auditeurs, de leurs succès et de leurs échecs. Ils ignorent tout de l'indépendance du sage, et leurs arrogances dissimulent mal, aux regards avertis, leur servitude. N'est-ce pas, en effet, un esclavage que cet asservissement à l'humeur de ceux que l'on devrait guider? Leur science, faite d'adresse et d'opportunisme, se réduit, en somme, à un empirisme.

Platon appuie sur ce trait. Nous retiendrons deux textes importants, l'un du *Gorgias* (462b-466a), l'autre de la *République* (VI, 493), où il juge la sophistique de ce biais.

Le texte du *Gorgias*, il est vrai, concerne immédiatement la rhétorique. Mais, outre qu'il y est fait mention expresse de la sophistique (463b), nous savons combien il est difficile de distinguer rhétorique et sophistique. C'est, au reste, ce que rappelle ici-même Socrate (465c).

À chaque art, répond un empirisme. Partageons les arts en deux classes. Pour l'âme, la politique, qui se divise en législation et en justice. Pour le corps, la gymnastique et la médecine. À la justice correspond, parmi les empirismes, la rhétorique; à la législation, la sophistique; à la gymnastique, la toilette; à la médecine, la cuisine. Socrate précise « dans la langue des géomètres »: ce que la toilette est à la gymnastique, la cui-



sine l'est à la médecine; ou plutôt encore, la sophistique est à la législation comme la toilette est à la gymnastique, et la rhétorique est à la justice comme la cuisine est à la médecine.

L'empirisme (ἐμπειρία), qu'on nommerait aussi bien routine (τριβή), ne résulte pas d'une enquête désintéressée sur la vérité des choses, mais d'un souci de complaisances. Il cherche le plaisir (χάρις, ἡδονή) et s'oppose à l'art véritable (τέχνη) dont il n'est que le simulacre (εἶδωλον). La science (ἐπιστήμη), solidement fondée sur des principes stables, ne saurait se commettre avec lui. Aussi n'accède-t-il qu'à l'opinion (δόξα). Pour Platon, l'opinion, à la différence de la science, manque de rigueur rationnelle et ne peut rendre compte de ses représentations<sup>50</sup>. L'empirisme sera précisément une pratique sans raison (ἄλογον πρᾶγμα), qui ignore la cause (αἰτία) des choses qu'elle affirme<sup>51</sup>.

Bien qu'aucune page des dialogues ne condamne catégoriquement l'opinion, puisqu'elle peut être droite<sup>52</sup>, ceux qui prétendent ériger l'opinion en système ne sauraient, cependant, bénéficier de cette indulgence. L'opinion droite, par elle-même aveugle, doit trouver sa justification en dehors de soi, dans la science. Elle ne peut éclore et subsister que sous l'influence et dans le rayonnement de celle-ci<sup>53</sup>. Quand un empirisme, loin d'en appeler à la garantie d'un art supérieur, se flatte d'autonomie, son objectivité devient une gageure. C'est ainsi que la sophistique, qui s'isole dans son empirisme, s'engage en une impasse et se livre au hasard de toutes les illusions. Que l'on ne s'étonne donc pas de l'insistance de Platon à dénoncer la suffisance de ses maîtres et leur bonne santé tout apparente (ἐνέξια).

Le texte du sixième livre de la *République* propose, en raccourci, la même analyse que le *Gorgias*. Tandis que Socrate soutient la nécessité du gouvernement des philosophes dans l'État idéal et détermine les qualités de la nature philosophique, Adimante objecte le fait unanimement recon-

<sup>50</sup> Opposant νοῦς et δόξα, le *Timée* déclare: τὸ μὲν αἰεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγον, τὸ δὲ ἄλογον (51e).

<sup>51</sup> Dans le *Philèbe*, Platon caractérise aussi nettement l'empirisme: τὸ εἰκάζειν . . . καὶ τὰς αἰσθήσεις καταμελετᾶν ἐμπειρία καὶ τινὶ τριβῇ, ταῖς τῆς στοχαστικῆς προσχρωμένους δυνάμεσιν . . . (55c).

<sup>52</sup> L'ἀληθὴς δόξα est intermédiaire entre la science et l'ignorance (voir *Banquet*, 202a; *Ménon*, 85c, 98a; *Rép.*, V, 478b, c).

<sup>53</sup> C'est ainsi que, dans l'État idéal, les ἄρχοντες possédant la science, leurs sujets participeront à l'opinion droite (*Lois*, I, 632c).

nu de l'incapacité du philosophe à servir l'État. Socrate, distinguant la question de fait et de droit, rapporte cette incapacité aux circonstances: c'est que l'État n'emploie pas les philosophes et que, de plus, le milieu corrompt le caractère philosophique. Cette perversion, il ne faut pas l'attribuer uniquement aux leçons de ces particuliers mercenaires que le peuple appelle sophistes, les citoyens eux-mêmes, réunis en assemblée, en sont pour une part responsables, parce que les uns et les autres professent le même empirisme. Qu'est-ce à dire? Leurs principes (*δόγματα*) n'émanent pas de la contemplation du bien, mais ils décident du juste et du beau selon les seules nécessités de la nature (*τὰναγκαῖα*). Au lieu d'imposer sa loi, la pensée obéit à la fantaisie du moment. Plaisirs et peines, goûts de toutes sortes, commandent souverainement, et l'on répudie la sagesse au profit d'une expérience dont les titres, pourtant, sont précaires. « On dirait un homme qui, ayant à nourrir un animal grand et fort, après en avoir observé minutieusement les mouvements instinctifs et les appétits, par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il est le plus hargneux et le plus doux, à propos de quoi il a l'habitude de pousser tel ou tel cri, et quels sons de voix l'adoucissent ou l'irritent, qui, dis-je, après avoir appris tout cela par une fréquentation prolongée (*ξινωνσία τε καὶ χρόνον τριβῆν*) donnerait à son expérience le nom de science (*σοφία*). »

Un empirisme qui entend se suffire, et telle est l'ambition de la sophistique, doit aboutir logiquement au scepticisme. Si une philosophie telle que l'Éléatisme paraît à bon droit suspecte, du moment que, reléguant le devenir parmi les apparences, elle fait s'évanouir toute la réalité expérimentale, un système qui, de son côté, prétend ne relever que de la pratique et se réduire, en définitive, à une codification de recettes et d'expédients, s'avère inintelligible. La pensée présente un tel caractère de nécessité interne et d'universalité qu'on ne saurait faire fi de ce caractère qu'en niant la pensée elle-même. Chacune de nos affirmations franchit les limites du contingent pour s'exprimer dans un absolu, son terme idéal. Lier la pensée au devenir au point d'en faire son « lieu naturel », l'exposer délibérément au risque de désavouer ses actes, à l'instant même qu'elle les pose, vouloir l'accoutumer au relatif et à l'instable, c'est la condamner à une servitude qui signifie la mort. On ne peut justifier pareille attitude

qu'en souscrivant au présupposé de tout scepticisme, à l'essentielle relativité de l'esprit.

Les sophistes, n'en doutons pas, y souscrivent de bon gré. Platon s'en porte garant, chaque fois qu'il nous les montre aussi indifférents à toute vérité consistante que prompts à défendre le pour et le contre sur quelque sujet que ce soit. Voici, par exemple, Euthydème et Dionysodore. Leur unique préoccupation est de réfuter, de contredire. Quoi qu'affirme leur interlocuteur, ils se tiennent prêts à la dispute (*Euthydème*, 275e). Que celui-ci d'ailleurs ne s'avise pas de tourner leurs pièges par quelque subtile distinction (*ibid.*, 276e). Ils ne lui reconnaissent d'autre droit que de se livrer, pieds et poings liés, à leurs raisonnements captieux. Le *Phédon* parle, à plusieurs reprises, de ces controversistes qui ne s'attachent à rien de ferme et pour qui toute réalité participe à l'instabilité du flux et du reflux de l'Euripe (*Phédon*, 90b, c). Témoignage plus significatif encore dans le *Sophiste*. Au terme d'une longue enquête où l'on a proposé, tour à tour, de définir le sophiste chasseur intéressé de jeunes gens riches, négociant en sciences, commerçant de première, ou de seconde main, disputeur mercenaire, réfuteur, l'Étranger et Théétète s'accordent à déclarer que l'épithète, en définitive la plus exhaustive, est celle d'antilogique (*Soph.*, 101d, e).

Une thèse, chère à nos sophistes sceptiques, et qui semble avoir fort occupé Platon, soutenait l'impossibilité de l'erreur<sup>54</sup>. Cette doctrine portait, en effet, les pires conséquences logiques. S'il est impossible de se tromper, de quel droit incriminer l'empirisme et lui préférer je ne sais quel intellectualisme supérieur? Si le discours et l'être se recouvrent nécessairement, pourquoi suspecter ces libres discussions où le principe d'identité n'est jamais sacrifié qu'en apparence, puisque ce principe même, assurant qu'il n'y a d'affirmable que l'être, répond de l'objectivité des propos les plus fantaisistes? Au début de sa carrière philosophique, Platon, n'y voyant sans doute qu'un paradoxe ridicule, n'accorda à cette thèse qu'une attention passagère<sup>55</sup>. Mais, plus tard, dans le *Sophiste*, il ne dédaigna pas d'en entreprendre une réfutation serrée en approfondissant sa doctrine de la communauté des genres (*Soph.*, 236e-246a). Nier l'erreur, c'était

<sup>54</sup> Cette thèse était incluse dans la doctrine de l'homme-mesure de Protagoras.

<sup>55</sup> Il en est fait mention dans le *Cratyle*, 385b, 429c-431a, l'*Euthydème*, 284a-287a, le *Théétète*, 188d.

saper à la base la valeur de l'affirmation. Il fallait une bonne fois ruiner une proposition grosse du plus pur scepticisme.

Professeurs, mais sceptiques, maîtres de vertu sentencieux, mais dilettantes effrontés, aussi habiles à magnifier leur savoir qu'intrépides à saccager la science, tels nous apparaissent donc les sophistes des dialogues. Leur cas est celui de tous ceux qui ne croient pas qu'il faille opter entre une adhésion franche et complète à la vie ou une désertion brutale, qui dissocient l'action de la vérité et s'imaginent trouver les vraies valeurs dans l'aventure et les exploits, au mépris de la pensée. Il était réservé à Aristote d'établir comment, s'il trouve à s'énoncer, le scepticisme, du moins, ne peut se vivre, que l'antinomie qu'il implique se résout pratiquement en faveur de la pensée et que ses partisans, bon gré mal gré, jouent la comédie. Quoique Platon n'ait pas poussé en ce sens son analyse, son étude de la sophistique aboutit cependant à faire saillir de façon analogue la contradiction inhérente à tout scepticisme. Sans montrer comment la négation de l'absolu répugne au dynamisme psychologique, il critique de près l'inévitable essai de compromis qui résulte du fait qu'à toutes les entreprises subversives d'une pensée sceptique s'oppose l'invincible élan constructeur de l'activité.

Parce qu'il doit satisfaire au dogmatisme inné de l'esprit, et qu'il ne veut pourtant rien abandonner de son relativisme, le sophiste copiera la science, sans jeter les fondements d'aucune discipline. De cet accommodement nécessaire naîtra une mimétique. Quelques pages du *Sophiste*, qui valent en importance celles où Platon juge l'empirisme, nous invitent à considérer de ce biais l'art du sophiste (*Soph.*, 232a-237a).

Le sophiste ne sait rien et ne fait qu'imiter la science de ceux qui savent. Parmi les mimétiques, on peut distinguer l'art de la copie (τέχνη εἰκαστική) et l'art du simulacre (τέχνη φανταστική). Le premier reproduit fidèlement son modèle (παράδειγμα). Ainsi l'artisan emprunte à l'objet ses rapports exacts de longueur, de largeur et de profondeur<sup>56</sup>. Quant à l'art du simulacre, il ne garde du modèle que les apparences, grâce auxquelles il dupera les badauds. C'est dans ce but que le peintre suit les lois de la perspective. Le sophiste tient plus du peintre que de l'artisan, car,

<sup>56</sup> Telle sans doute la vraie science dont les Idées sont l'archétype.

lui aussi, s'applique de préférence à tromper sa clientèle. Sa mimétique est donc de second ordre.

La *République* nous avait déjà instruit des sentiments de Platon à l'endroit de ces imitateurs, inférieurs selon lui, que sont les peintres et les poètes (*Rép.*, X, 595a-608c). Parce qu'ils préfèrent la vraisemblance à la vérité et que leurs œuvres ne sont qu'une participation lointaine de la nature, c'est-à-dire de l'Idée, il faut les bannir impitoyablement de l'État. Ce texte de la *République* présente, avec quelques précisions, la même théorie générale de l'imitation que le *Sophiste*, et tous deux mesurent exactement la portée de l'attitude sophistique. Sous le décor brillant de leurs démonstrations, les sophistes ne disposent d'aucune doctrine. Leurs façons donnent l'illusion de la compétence, à la manière dont les marionnettes donnent l'illusion de la vie. Caricatures de savants, ils tiennent la gageure, par vanité ou sottise, d'enseigner toute chose en ne croyant à rien, et de guider autrui par des chemins qu'ils ignorent eux-mêmes . . . Ce sont magiciens, jongleurs (*γόητες*), faiseurs de prodiges (*θανματοποιοί*), créateurs de fantômes (*φαντάσματα, μμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων*).

Dès lors que l'on a consenti à prostituer la pensée à ses passions, si habile soit-on à pallier ses misères, on ne saurait cacher, aux regards avertis, l'incohérence et l'irréremédiable contradiction de sa vie.

#### LA PÉDAGOGIE SOPHISTIQUE.

Pas plus qu'on ne peut distinguer, dans le sophiste, l'intellectuel du maître, puisqu'il met son enseignement au service de son influence plutôt que de la vérité, on ne peut dissocier sa pédagogie de sa psychologie. C'est pourquoi, après avoir observé de près, dans les pages précédentes, l'esprit sophistique, nous avons chance maintenant de découvrir le sens exact du jugement de Platon sur cet enseignement. Les deux études se commandent et s'appellent.

L'abdication de l'autonomie intellectuelle, nous l'avons noté, suit nécessairement l'avènement de l'empirisme. Les sophistes, quoi qu'il paraisse, ont en fait sacrifié la liberté de pensée. A leur école, on deviendra solidaire de leur asservissement personnel.

Il y a, au dire du *Gorgias*, deux sortes de persuasion, l'une faite de science (*μάθησις*) et l'autre de croyance (*πίστις*) (*Gorgias*, 454, 455).

Avec la première qui s'établit dans la clarté de l'esprit, la connaissance progresse par voie de raisonnements rigoureusement objectifs. La seconde, qui est aveugle, ne peut critiquer ses cheminements. Un professeur de vertu, lui-même instruit de la science, peut à son gré appliquer l'une ou l'autre méthode, mais celui dont le savoir s'appuie sur la seule opinion doit, de toute nécessité, en appeler à la seule foi de ses disciples. Aussi les élèves des sophistes sont-ils condamnés à recevoir de confiance des leçons que l'autorité de leurs maîtres suffit, à leurs yeux, à accréditer, mais qui n'offrent nulle garantie intrinsèque. À tout prendre, cet enseignement relève du plus intransigeant dogmatisme. Le fait ne manque peut-être ni d'imprévu ni de piquant. Mais nous savons le scepticisme coutumier de ces paradoxes.

Au lieu de constituer la trame d'une culture vraiment supérieure et profondément humaine, les leçons de rhétorique et d'éristique se réduisent à un pur formalisme. Platon plaisante, dans le *Phèdre*, cette rhétorique cousue de pièces rapportées, de développements factices (*τὰ κομψὰ τῆς τέχνης*) qu'il énumère avec une précision ironique: ce sont le préambule, l'exposition, les témoignages, les indices, les probabilités, la preuve, le supplément de preuve, la réfutation, le supplément de réfutation, l'insinuation, l'éloge indirect, le blâme indirect (*Phèdre*, 266, 267). De l'avis de Socrate, cette rhétorique est indigne du nom d'art. Simple routine (*οὐκ ἔστι τέχνη, ἀλλ' ἄτεχνος τριβή*) qui consiste à prendre aux uns ce qu'ils tenaient eux-mêmes de la tradition, à emprunter aux autres ce que leur talent personnel a consacré, et, de ce butin, à tenter de monter un chef-d'œuvre. La première loi de l'art n'est-elle pas la convenance, la proportion, l'harmonie<sup>57</sup>? En conséquence, un discours doit être un organisme dont les parties, savamment agencées, s'articulent exactement et dont la force procède d'un principe interne. Une rhétorique, indifférente à cet équilibre et à cette cohésion, se pare d'un titre usurpé. Le reproche et l'accusation portaient contre les sophistes, attentifs seulement à inculquer des artifices oratoires, susceptibles, en toute conjoncture, d'emporter le succès.

Le même souci les guidant dans leur enseignement de l'éristique, ils s'en tiennent, là aussi, aux recettes. Leur dessein est d'initier à une méthode de discussion infailliblement sûre de ses moyens. Du moment que

<sup>57</sup> Dans l'*Hippias Majeur*, quoiqu'il ne se rallie pas en définitive à cette définition, Socrate consent, du moins, à attribuer explicitement ces caractères au beau (293e-294b).

l'on se sera familiarisé avec un certain esprit dialectique et avec quelques types de sophismes, on se trouvera en mesure d'affronter toutes les disputes. Pour apprécier la nature du formalisme de cette éristique, ouvrons, une fois de plus, l'*Euthydème*.

Quoique Euthydème et Dionysodore aient revendiqué avec obstination le titre de maîtres de vertu, lorsque Socrate les invite à persuader le jeune Clinias d'aimer la science (*φιλοσοφείν*) et la vertu (275a), ils sont tout juste capables d'offrir un spécimen de leurs chicanes. Mais, du moins, nous donnent-ils là un spécimen de grand style . . .

Leur dialectique tire ses principaux effets d'équivoques verbales, sur lesquelles leur génie s'emploie à spéculer. On prend la même expression tantôt au sens actif, tantôt au sens passif: ainsi *τὰ δυνατὰ ὁρᾶν*: ce qu'on peut voir, ce qui peut voir (300a). On considère successivement, sans crier gare, les diverses fonctions du même mot dans un même contexte. Par exemple, dans *σιγῶντα λέγειν*, on fait de *σιγῶντα* le sujet, puis le complément de *λέγειν* (300b), procédé qui, appliqué ensuite à *τίνα χαλκεύειν*, vaut à Dionysodore la conclusion triomphale: « Si l'on forge le forgeron en personne . . . on agira convenablement » (301c, d). On se contente parfois d'exploiter des amphibologies banales, celle de *κακῶς λέγειν* ou de *οἱ μανθάνοντες* (275a). Mais l'on dispose aussi de machines plus savantes. En voici deux exemples qui ont d'ailleurs entre eux quelque affinité. Patroclès est frère de Socrate, né de la même mère, mais non du même père, Sophronisque étant père de Socrate, et Chérédème, de Patroclès. Puisque l'un est, de l'avis même de Socrate, *ὁ ἐμὸς πατήρ* et l'autre *ὁ ἐκείνου*, Dionysodore en déduit que Chérédème, étant différent du père: *ἕτερος . . . τοῦ πατρός*, ne peut être père: *ἕτερος ὢν πατὴρ οὐκ ἂν πατήρ εἴη*. L'argumentation s'appliquant aussi exactement à Sophronisque, voilà Socrate orphelin (298a). Dans ce sophisme, *πατήρ* a représenté, tour à tour, l'attribut abstrait d'une personne et l'individu même qui y participe. Plus loin (298e), à partir de deux relations qui déterminent le même individu, on pose arbitrairement l'unité de ces relations. Dionysodore propose son argument avec l'apparente rigueur d'un syllogisme, mais du plus barbare syllogisme, et déclare, sans façons, à Ctésippe: « Ce chien est père. Or, ce chien est à toi. Donc, ce chien est ton père. ».

Lorsqu'on s'attaque à des esprits aussi déliés que Ctésippe et que Socrate surtout, on court le risque de tomber dans ses propres pièges. Mais

nos sophistes se sont assurés contre ce danger, et si, d'aventure, on prétend leur prouver qu'ils aboutissent à des absurdités, peu leur importe le grief. Ils soutiendront ces absurdités avec le plus imperturbable sang-froid (voir 294b-e, 296e, 297a-b, 298b-d). Bref, une invincible puissance d'affirmation au service de la mauvaise foi, voilà le secret qu'ils vendent à leurs disciples. Ce secret, Socrate le juge à ce point misérable qu'il ne s'en indigné même pas et se contente d'observer que ces jongleries ne sont qu'un jeu <sup>58</sup> (*παίδια*). À fréquenter les sophistes on se met seulement en état de badiner avec les gens, de leur donner des crocs-en-jambe et de les renverser « comme ceux qui s'amuse à vous retirer les tabourets au moment où vous allez vous asseoir, puis rien de vous voir tomber à la renverse. » (278b, c).

Si telle est, en effet, la manière des sophistes, leurs promesses nous surprennent moins. Ils se disent capables d'instruire n'importe qui, dans le plus bref délai. Mais un enseignement fondé tout entier sur la persuasion <sup>59</sup> et réductible à quelques schèmes oratoires et dialectiques ne requiert ni talents véritables ni longue maturation. Ils prétendent, en outre, assurer cette formation mieux que personne. A leur gré. Qui voudrait leur disputer cet honneur?

#### CONCLUSION.

Au terme de ce chapitre sur l'*Empirisme sophistique*, résumons-en les principaux traits, avant d'aborder l'étude de la conversion qu'a proposée Platon.

En un temps où, les systèmes philosophiques s'étant avérés impuissants à résoudre les problèmes cosmologiques, une défiance assez générale s'attachait aux prouesses de la pensée pure, où, par ailleurs, les événements politiques aiguisaient les appétits d'honneurs et de crédit, les sophistes apparurent aux citoyens grecs comme les maîtres venus à point

<sup>58</sup> Dans le *Gorgias*, Calliclès fait de son côté le procès de la philosophie qui n'est, selon lui, qu'un enfantillage indigne d'un homme: *καὶ ἔγωγε ὁμοίωτατον πάσχω πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας ὥσπερ πρὸς τοὺς ψελλιζομένους καὶ παίζοντας...* (*Gorgias*, 485a, b). Au reste, plusieurs autres reproches de l'élève des sophistes ressemblent étrangement à ceux que Socrate, comme nous l'avons vu, adresse à la sophistique. Voir *Gorgias*, 486c: *ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτα ἀφείς*. *Ibid.* 484a: *γοητεῖοντες*...

<sup>59</sup> Notons, à ce propos, comment le *Théétète* conclut précisément de la rapidité avec laquelle les orateurs informent les juges à ce fait qu'ils ne leur communiquent non pas la science des événements, mais seulement la persuasion de la vérité (*Théét.*, 201).



nommé pour les préparer à l'action publique. Sachant qu'on leur demandait d'aider des ambitions et désireux eux-mêmes de satisfaire les leurs, vaniteux et cupides, les sophistes n'apportèrent dans leur profession nul souci de régler la conduite pratique sur un idéal de justice, mais ils s'inspirèrent uniquement d'un empirisme qui avait le double avantage de flatter les passions de leurs auditeurs et de leur valoir, à eux-mêmes, la plus facile compétence. Quoique logiquement leur attitude sceptique conduisit à l'anéantissement de toute action par l'anéantissement même de toute pensée, ils n'en demeurèrent pas moins brillants professeurs de vertu. Seulement, leur savoir, ne gardant de la science que son vernis, fut impuissant à rien révéler de la vérité des choses, et leurs leçons ne furent, comme leur pensée, qu'un jeu, habile mais funeste, de formules et d'expédients.

## II. — LA FORMATION DU VRAI PHILOSOPHE.

Quand une société, bien loin de s'effaroucher du dilettantisme des sophistes, l'agrée et s'en accommode, Platon a bientôt fait de prononcer sur son cas. Son sens politique et son expérience l'avertissent également que cette société renonce, comme ceux qu'elle accueille, à tout idéal pour se diriger désormais suivant les seules impulsions de l'instinct et les seules revendications de l'intérêt. L'anarchie intellectuelle commande celle des consciences, plus encore qu'elle ne la manifeste. L'auteur des dialogues a, semble-t-il, voulu peindre le désordre et les hontes de cette société dans la page vigoureuse où il nous décrit les procédés d'un équipage, ignare et brutal, cédant seulement à la force, prêt, pour assouvir ses passions, à toutes les intrigues comme à toutes les violences (*Rép.*, VI, 488a-d). Au sein de cette dépravation, les natures les meilleures se laissent insensiblement corrompre (*Rép.*, VI, 492, 494, 497b). Quelques privilégiés échappent seuls à la contagion, exilés privés de séducteurs, citoyens dédaigneux de la politique, malades qu'une santé précaire distrait de l'action (*Rép.*, VI, 496b, c).

À la lumière de ces faits, pour le réformateur que veut être Platon, s'ébauche un programme d'action. S'il est vrai que les désordres publics sont, au premier chef, imputables à une perversion de la pensée, il faut, pour conjurer de pires excès, restaurer d'abord avec l'authentique sagesse

l'estime des vraies valeurs. A l'empirisme, Platon substituera une vérité. La *philosophie* supplantera la *sophistique*.

Mais quelle méthode préconiser? S'en tiendra-t-il aux initiatives, un peu courtes, de son maître, Socrate, ou bien s'élèvera-t-il d'emblée jusqu'à concevoir un plan de plus large envergure?

Du jour où Chéréphon lui avait rapporté l'oracle de Delphes, Socrate s'était appliqué à harceler et à confondre les fausses compétences (*Apol.*, 21a-b). Si son entreprise entendait être en définitive une œuvre de perfectionnement moral, subordonnée à une conversion de l'esprit, il fallait, de toute nécessité, pour ouvrir la voie au progrès, traquer d'abord les suffisances. Encore que plus d'un contemporain s'y soit mépris, Socrate, par là, s'employait directement à ruiner l'influence des sophistes. Mais, de ce beau zèle, quel fut le couronnement? A quoi aboutit cet effort? Socrate but la ciguë, payant de sa vie sa témérité. Sa vertu fut sacrifiée à la colère des vanités froissées. Ses ennemis triomphèrent. Il échoua.

Instruit par cette aventure, Platon comprit que des entretiens pacifiques avec quelques jeunes gens ne régénéreraient pas une société. Il se proposa donc, et justifia dans la *République*, une nouvelle tactique. D'abord, remettre le pouvoir aux mains d'un philosophe. A la faveur de ce coup d'État, préparer la conversion de la société à la philosophie. Découvrir, enfin, parmi les générations formées suivant les principes nouveaux, les magistrats de l'État philosophe. Il faut donc que les philosophes régissent les affaires. Le gouvernement des incapables et des parvenus doit céder devant le règne des sages, car c'est d'eux seuls que viendra le salut. « A moins que les philosophes ne deviennent rois dans les États, ou que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains ne deviennent de vrais et sérieux philosophes, . . . il n'y aura pas de relâche aux maux qui désolent les États . . . » (*Rép.*, 473d; voir aussi, *ibid.*, 497c, 499b, 502a, b).

La hardiesse de ce plan n'échappe point à Platon. Que l'on envisage soit la conversion d'un fils de roi à la philosophie, soit l'accession d'un philosophe authentique au pouvoir, le problème pratique soulève d'égales difficultés, et l'on risque, dans tous les cas, de se heurter à d'aussi rudes obstacles. Platon lui-même l'apprendra à ses dépens. Quand les événe-

ments de Sicile sembleront le presser de mettre à exécution ses projets, il tentera de gagner à la philosophie le nouveau maître, Denys le Jeune. Ses efforts, soutenus parfois au péril de sa vie, n'auront d'autre effet que d'entretenir la vanité du prince. Lorsqu'ensuite Dion, le fidèle disciple, aura délivré sa patrie du joug du tyran, ce succès momentané sera suivi de près de la pire catastrophe. Le jeune souverain philosophe périra sous les coups de deux anciens membres de l'Académie. Dans la lettre qui nous raconte ces déboires, l'auteur en peut laisser paraître du dépit. Il n'a pourtant rien renié de son idéal : le prélude de la conversion de la société à la philosophie reste l'accession préalable d'un philosophe au pouvoir (7<sup>e</sup> Lettre, 326b).

Maintenant que nous avons évoqué dans toute son ampleur le dessein de Platon, pour comprendre la nature de la philosophie qu'il veut opposer à la sophistique, nous suivrons, d'étape en étape, la formation du vrai philosophe dans l'État de ses rêves. Peu à peu, en face des masures de la sophistique, nous verrons s'élever l'édifice imposant du plus pur intellectualisme <sup>60</sup>.

#### LE PORTRAIT DU VRAI PHILOSOPHE.

Pour décider d'une méthode d'éducation morale et de formation intellectuelle autant que pour procéder à une prudente sélection, l'éducateur doit se proposer un idéal, et c'est pourquoi les cinquième et sixième livres de la *République* (V, 474d-476a; VI, 485b-487b) tracent le portrait du philosophe <sup>61</sup>.

Le philosophe, *φιλόσοφος*, suivant l'étymologie du mot, est l'amant de la sagesse <sup>62</sup>. Violent comme l'ambition, obsédant comme la tendresse d'un homme pour un bel enfant, cet amour de la vérité n'est pas un sentiment superficiel de l'âme. Sa force se mesure à l'amplitude même de son objet, qui est infinie, et son élan porte l'esprit aux confins de toute science.

<sup>60</sup> Stenzel, voulant donner une introduction au platonisme, a précisément écrit son *Platon der Erzieher* (Leipzig, 1928). Nous nous plaçons ici, pour juger cette philosophie, à un point de vue assez voisin du sien. On a dit de l'ouvrage de Stenzel : « Le platonisme exposé dans *Platon éducateur* est une métaphysique de l'éducation dans une métaphysique de la Cité » (*Supplément Critique au Bulletin de l'Association G. Budé*, 1929, p. 78). C'est qu'une philosophie constructrice de la Cité doit révéler son esprit surtout dans le système d'éducation qu'elle propose.

<sup>61</sup> Nous complétons ces textes par quelques traits du septième livre. Nous y référons chaque fois explicitement.

<sup>62</sup> Voir *Introduction*, p. 12.

Cet insatiable appétit de savoir ne se confond pas, d'ailleurs, avec le dilettantisme, inquiet lui aussi, mais d'une curiosité qui se satisfait à la surface des choses et se repaît de brillants spectacles et de plaisants discours, sans pénétrer jusqu'à l'intime de l'être. La philosophie, dont l'œuvre se poursuit par delà l'opinion vers l'essence des choses, proscrit le bel esprit et l'encyclopédisme.

Ce besoin de vérité totale commande les autres qualités du philosophe. De toute évidence, d'abord, ce désir, s'il est loyal, ne saurait composer avec le mensonge, c'est-à-dire qu'en raison de sa sincérité même il ne saurait admettre d'ignorance, ni volontaire ni même involontaire <sup>63</sup> (*Rép.*, VII, 535e). Dès lors qu'il entrevoit une ascension possible, le philosophe tente l'aventure. Il ne peut se vautrer à l'aise dans son ignorance comme un pourceau dans sa fange » (*Rép.*, VII, 535e). L'obsession de la lumière le ravit incessamment à ses ténèbres . . .

Cette passion de la science, à l'égal de tout sentiment profond, réduit à son service toutes les énergies de l'âme, mais, au rebours des passions vulgaires, elle se refuse à flatter les caprices charnels, capables seulement de la contrarier. La philosophie, qui est une orientation de l'esprit vers les régions supérieures, méprise les biens visibles et caducs, le corps dont il faut se libérer <sup>64</sup>, les richesses, les honneurs, toute mesquinerie. L'âme philosophe, pure de mœurs, exempte de cupidité, tempérante et réglée, jouit de la liberté du sage, qui est à la fois maîtrise de soi, dans la contemplation de l'être, et dédain souverain pour le devenir, pour cette ultime péripétie même qu'est la mort.

Ajoutons, par surcroît, quelques dispositions plus spécialement intellectuelles, indispensables à qui consacre sa vie à la spéculation, facilité d'assimilation, pénétration d'esprit (*Rép.*, VII, 535b), mémoire fidèle, et nous aurons le modèle de la nature philosophique.

Aucun autre dialogue ne donne, à notre connaissance, de portrait aussi achevé, ni même n'apporte de complément appréciable à ces pages de la *République*.

Au cours de cette exposition, Socrate, à plusieurs reprises, fait observer à Glaucon la rigueur de sa déduction <sup>65</sup>. Le philosophe étant, par état,

<sup>63</sup> Mais les mensonges du magistrat-philosophe en vue de l'utilité sociale sont permis et même recommandés (*Rép.*, III, 414b, c; V, 459c, d).

<sup>64</sup> Voir *Phédon*, passim, v. g. λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος (67d).

<sup>65</sup> Πᾶσα ἀνάγκη τενχέρητ sur εἰκόσ, 485c. Voir aussi ἀναγκαῖα (486e).

ennemi de toute anarchie spirituelle, il était assez naturel de montrer en lui une cohérence et une logique exactes, un parfait équilibre, le triomphe de la discipline. Au reste, ces pages, en dépit d'une précision un peu sévère et de quelque minutie, mettent bien en relief les traits originaux de l'idéal platonicien.

L'entreprise proposée n'y apparaît pas réduite aux prouesses d'un intellect à l'assaut de quelques abstractions. L'âme entière, avec ses capacités de connaissance et d'amour, y est intéressée, autant dire que tout l'homme y est engagé, puisque l'homme, pour Platon, c'est son âme. Le travail philosophique n'est pas une occupation accessoire, mais une fonction essentielle, parce que seul il enrichit ce qui en nous possède une valeur véritable, et que, son terme étant divin, il poursuit un progrès indéfini. L'âme par lui demeure toujours ouverte, toujours en disponibilité. À sa faveur aussi s'affermir la vertu. Car, c'est des concupiscences du corps que naissent les vices. Celui qui, tout entier tendu vers des fortunes spirituelles, maîtrise ses appétits charnels, celui-là marche sans obstacles au bien. Il y a, sans doute, une tare de l'intelligence, la suffisance. Mais le vrai philosophe s'en est purifié. La philosophie garantit donc tout ensemble la perfection de la vie intellectuelle et de la vie morale <sup>66</sup>.

À vrai dire, la distinction de ces deux vies se prend d'un point de vue qui n'est pas strictement platonicien. Selon Platon, est-ce le développement intellectuel qui conditionne le perfectionnement moral, ou bien plutôt faut-il attribuer les réussites de l'intelligence aux progrès de la volonté? La question ne comporte pas de réponse, et tout simplement parce qu'il n'y a pas lieu de poser la question. L'esprit platonicien, qui est par excellence une sagesse, se refuse à cette analyse. Et c'est justement en raison de son caractère si compréhensif que nous voyons requis pour sa pratique le plus remarquable ensemble de qualités. Platon, qui a parfaitement conscience de la rigueur de ses exigences <sup>67</sup>, n'en abandonne rien, parce qu'il sait à quelles hauteurs réside la sagesse. Alors que, d'ordinaire, la pénétration et la finesse d'esprit vont de pair avec la frivolité ou l'exalta-

<sup>66</sup> Voir un texte suggestif du *Ménon*, 86b, c.

<sup>67</sup> Il fait observer à plusieurs reprises combien seront rares ces natures philosophiques: . . . ὀλιγάκις ἐν ἀνθρώποις φύεσθαι καὶ ὀλίγας (*Rép.*, VI, 491b); . . . φύσεως . . . ὀλίγης καὶ ἄλλως γιγνομένης . . . (*ibid.*, 495b); surtout, Νόησον δὴ ὡς εἰκοτῶς ὀλίγοι ἔσονται σοὶ ἢν γὰρ διήλθομεν φύσιν δεῖν ὑπάρχειν αὐτας, εἰς ταῦτόν ξιμφέεσθαι αὐτῆς τὰ μέρη ὀλιγάκις ἐθέλει, τὰ πολλὰ δὲ διεσπασμένη φύεταί (*ibid.*, 503b).

tion, tandis que la stabilité morale s'allie à une certaine torpeur intellectuelle, il veut qu'aux dons brillants de l'esprit le philosophe unisse la fermeté du caractère (*Rép.*, VI, 503c, d). « La noblesse d'un vieil Athénien et la subtilité d'un sophiste, voilà ce que doit réunir la nature philosophique <sup>68</sup>. » Le sophiste est habile, mais ce n'est qu'un fripon. Le philosophe, lui, doit être un sage <sup>69</sup>.

Ce sage, l'auteur de la *République* nous l'a dépeint en évoquant ses plus chers souvenirs. Nous songeons invinciblement à Dion, dont la 7<sup>e</sup> *Lettre* célébrera à la fois les talents, la vertu et le zèle <sup>70</sup>, à Théétète, dont Théodore vante la perspicacité et la pondération: « Il va d'une allure si égale, si exempte de heurts, si efficace, vers les études et les problèmes, avec une douceur abondante, avec cette effusion silencieuse de l'huile qui s'épand, qu'on s'étonne de voir en un si jeune âge cette façon de réaliser de tels achèvements » (*Théét.*, 144a, b), à Socrate surtout, poursuivant de beauté et de sagesse, amoureux de toute vérité, avide, dans la discussion, non de succès mais de lumière, dialecticien ardent et souple, voire retors, joignant à ces dons de l'esprit une tempérance à l'abri de toutes les provocations, qu'elles vinssent même d'Alcibiade, le bien-aimé, étranger à toute cupidité, joyeux compagnon et agréable convive (*Banquet*, 216 et suiv.; les dialogues, passim). C'est autant l'éloge du sage qui fut méconnu et condamné par une société corrompue que l'idéal de celui qu'honorera l'État régénéré, que nous ont gardé ces pages de la *République* <sup>71</sup>.

#### L'ÉDUCATION MORALE.

À la lumière de ce portrait du sage, nous découvrirons le sens exact et la portée des étapes marquées par Platon pour l'éducation de son phi-

<sup>68</sup> E. BRÉHIER, *Hist. de la Philos.*, I, p. 151.

<sup>69</sup> Les *Lois* montrent comment le savoir qui n'est pas sagesse peut tourner à la méchanceté, *πανουργία* (V, 747c). Voir *Rép.*, VII, 519a: . . . τῶν λεγομένων πονηρῶν μὲν, σοφῶν δέ . . .

<sup>70</sup> 327a, b: Δίων μὲν γὰρ δὴ, μαλ' εὐμαθὴς ὢν πρὸς τετὰλλα καὶ πρὸς τοὺς τότε ὑπ' ἐμοῦ λόγους λεγομένους, οὕτως ὀξείως ὑπήκουσεν καὶ σφόδρα, ὡς οὐδεὶς πώποτε ὢν ἐγὼ προσέτυχον νέων . . .

<sup>71</sup> On objectera peut-être que ce n'est pas le Socrate historique qui explique l'idéal platonicien, mais que c'est cet idéal même qui s'exprime dans le Socrate des dialogues, Platon ayant stylisé, à sa fantaisie, le caractère de son maître. Nous ne pouvons discuter ici ce difficile problème. Nous croyons, toutefois, que l'on ne peut nier l'historicité des traits essentiels que nous avons rappelés. Il est assez piquant, à ce propos, de noter que Platon n'ose requérir la beauté physique de ses futurs gardiens philosophes. S'il leur veut certaines qualités corporelles (*Rép.*, VI, 494b; VII, 535), sur le point précis de

losophe. Voici, en résumé, l'économie générale qu'il en propose (*Rép.*, VII, 536d-537e, 539d, e-540a). Dès le jeune âge, sans négliger évidemment ni la musique ni la gymnastique: enseignement des sciences préparatoires à la dialectique. De dix-sept ou dix-huit ans jusqu'à vingt: expérience de la guerre. Puis, dix ans durant, nouvel enseignement des sciences, suivi de cinq années d'initiation à la dialectique. A trente-cinq ans, reprise des emplois militaires et autres fonctions civiques. A cinquante ans, enfin, le philosophe se consacre définitivement à la dialectique.

Nous suivrons de près, sans toutefois nous y asservir, l'ordonnance de ce programme. Afin d'accuser le progrès de la méthode par laquelle l'enfant, le jeune homme, l'homme fait, sont menés, pas à pas, jusqu'au sommet entrevu dès l'abord, nous observerons, à leurs moments essentiels, leur formation morale et intellectuelle, nous attachant de préférence à cette dernière plus caractéristique du souci constant de préparer les âmes aux révélations successives, parce que susceptible d'une analyse plus poussée.

Durant l'enfance et la jeunesse, la formation morale relève en même temps de la musique, partie maîtresse de l'éducation (*Rép.*, III, 401d), et de la gymnastique. Car, s'il est vrai que la gymnastique sert au progrès du corps (*Rép.*, II, 376e), il faut pourtant la considérer comme immédiatement ordonnée elle-même au bien de l'âme, et plutôt faite pour développer la force de caractère (*θυμοειδές*) que la vigueur physique (*Rép.*, III, 410b, c). Elle constitue le complément et, en partie, l'antidote d'une culture musicale qui, si elle était exclusive, risquerait d'entretenir la mollesse et le libertinage. La gymnastique, d'ailleurs, sans la musique, tournerait, elle, à la sauvagerie (*Rép.*, III, 410c-412c). L'une et l'autre concourent donc, en se corrigeant, à la perfection de l'âme.

Sur la musique, les fables, la danse, le chant, Platon ne tarit pas de recommandations (*Rép.*, II, 377-386; III, 386-399). Son attitude, qui d'abord semble d'une minutie tracassière ou d'une sollicitude un peu ridicule, se justifie par son interprétation de cette première éducation. Un

la beauté, il demeure hésitant. Alors que ses autres exigences sont catégoriques, il se contente ici de déclarer qu'il faut choisir, autant que possible, *κατὰ δύναμιν*, les jeunes gens les plus beaux (*Rép.*, VII, 535a). Mais ne savons-nous pas précisément que la laideur de Socrate était proverbiale? Et Théétète, au reste, lui ressemblait en cela (*Théét.*, 143e).

principe de portée générale <sup>72</sup>, bien que formulé seulement à propos de l'enseignement des sciences (*Rép.*, VIII, 36e), veut que l'enfant se forme sans contrainte, comme en se jouant, puisqu'il s'agit d'élever non un esclave, mais un homme libre, la liberté étant le signe du philosophe. En conséquence, au formalisme autoritaire et brutal, à la violence, aux pratiques qui ruineraient la spontanéité de l'enfant et aboliraient son initiative, on préférera un système plus libéral, d'application plus difficile aussi, mais de meilleur rendement, qui vise à ménager autour de l'enfant une ambiance de vertu, une atmosphère de beauté, où son âme neuve et souple se familiarise avec le beau, sympathise au bien, s'accorde à lui <sup>73</sup>, se prenant, à la faveur de cet enchantement, d'un incoercible amour pour la sagesse, le courage, la générosité, la grandeur d'âme <sup>74</sup> (*Rép.*, III, 401a-403c). Seulement, le charme n'opérera qu'à proportion de la vigilance que l'on mettra à préserver l'enfant de toute influence malsaine. D'où la sévérité des prescriptions.

Des épreuves variées témoigneront, le cas échéant, de l'efficacité de la méthode, et contribueront, pour leur part, à affermir la vertu <sup>75</sup>. Dès la jeunesse, la conduite à la guerre, et plus tard, des emplois militaires et civiques éprouveront la fermeté des caractères et des convictions par l'imprévu et la diversité des situations qu'ils créent: actions (*ἔργα*), travaux (*πόννοι*), souffrances et plaisirs (*ἀλγηδόνες, ἡδοναί*) — les Lois (I) recommandent avec insistance les banquets, luttes (*ἀγῶνες*), prestiges (*γοητεΐαι*) (*Rép.*, III, 413c, d, VI, 503e). Celui qui surmontera ces dangers, ne s'étant laissé « ni dérober, ni fasciner, ni violenter » (*Rép.*, II, 413a-c), dont les opinions sur le bien auront résisté à toutes les sollicitations, celui-là sera digne des initiations suprêmes.

Cette éducation morale sert directement, comme on sait, la culture intellectuelle. Pour atteindre à la connaissance du Bien, but ultime de la philosophie, il faut, en effet, dégager l'âme des désirs qui participent du

<sup>72</sup> Voir, Lois, I, 643b-e.

<sup>73</sup> . . . ἵνα ὡσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλῃ, ὡσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ ξιμφωσίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα (*Rép.*, III, 401c, d).

<sup>74</sup> Voir Lois, 664b.

<sup>75</sup> Elles seront aussi une expérience utile (*Rép.*, VII, 539e). Platon ne dédaigne pas la science pratique, du moment qu'elle s'accompagne de connaissances théoriques (Voir, *Philèbe*, 62).



devenir, de ces masses de plomb (μολυβδίδες) qui l'alourdissent. On essaierait en vain, à la manière des sophistes <sup>76</sup>, de mettre (ἐντιθέσθαι) la science dans l'âme, si l'on ne prenait du même coup le parti de convertir cette âme au bien. Il faut aller à la vérité avec tout soi-même, sous peine d'être exclu à jamais de la contemplation du vrai (*Rép.*, VII, 518, 519). Nous n'oublierons pas ce précepte de sagesse platonicienne, tandis que nous parcourrons maintenant le *grand circuit* intellectuel de la formation du philosophe.

#### LES ÉTAPES INTELLECTUELLES <sup>77</sup>.

De bonne heure, les jeunes gens s'appliqueront aux sciences pré dialectiques, qui sont l'arithmétique et la logistique, la géométrie, la stéréométrie, l'astronomie et l'harmonie <sup>78</sup>. L'utilité de ces sciences est double : elles aiguïssent l'esprit <sup>79</sup>, et, en raison de leur caractère abstrait, le préparent immédiatement à l'intuition philosophique. Pour juger de ce second avantage, Platon précise, ici-même, la portée de son entreprise. La philosophie tend à une connaissance de l'être des choses (τὸ ὄν, οὐσία), de ce qui est toujours (τὸ ἀεὶ ὄν), pour s'achever dans la contemplation du Bien. A cette fin, il faut abandonner l'empirisme, se dégager résolument du devenir, et porter ses regards en haut. Socrate explique à Glaucon, qui se méprend sur cette métaphore, qu'il ne s'agit pas des yeux du corps ni de regarder rien de sensible, mais des yeux de l'âme et de la découverte de

<sup>76</sup> Nous disons « à la manière des sophistes », quoique le texte, 518b, soit moins explicite. Mais l'allusion est manifeste, et se précise, au reste, du fait de l'emploi d'ἐπαγγελλόμενοι, dont Platon qualifie, d'ordinaire, les déclarations des sophistes.

L'auteur reproche sans doute ici aux sophistes d'ignorer que la science est le fait d'une invention personnelle (voir . . . οὐχ ὡς ἐπάναγκες μαθεῖν τὸ σχῆμα τῆς διδασκῆς ποιουμένους, *Rép.*, VII, 536d; Μὴ τοίνυν βία . . ., *ibid.*, 536e, et M. Chambry a raison, en ce sens, de rappeler à ce propos la doctrine de la réminiscence (coll. Budé, PLATON, tome VII, 1<sup>re</sup> partie, *La République*, IV-VII, p. 151, note 1). Mais Platon semble insister surtout, dans ce texte, sur les conditions de cette invention personnelle et les nécessaires connexions de la vie morale et intellectuelle . . . οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐχ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι . . . (voir 7<sup>e</sup> Lettre, 343e-344a).

<sup>77</sup> Dans les pages qui suivent (46 à 50), nous analysons le 7<sup>e</sup> livre de la *Rép.* de 521c à 535a et de 537e à 539e. Comme nous serrons de très près les textes et que, sauf exception, nous gardons l'ordre même de Platon, nous n'avons pas jugé utile d'indiquer, en cours de développement, nos références.

<sup>78</sup> *Philèbe*, 55d-58a.

<sup>79</sup> *Lois*, V, 747, b: . . . τὸ δὲ μέγιστον, ὅτι τὸν νυστάζοντα καὶ ἀμαθῆ φύσει

l'invisible. Quand même on nagerait sur le dos, on pourrait encore, en ce sens, regarder en bas (οὔτε ἄνω, ἀλλὰ κάτω<sup>80</sup>).

Les sciences que nous avons énumérées contribuent à cette illumination intime, à la condition, toutefois, qu'on n'y apporte ni le souci intempestif d'applications et de résultats immédiats, propre au praticien, ni la curiosité, un peu courte, de l'astronome satisfait du mouvement visible des astres, ou du musicien qui se contente de mesurer les accords et les sons perçus par l'oreille. On ne progressera que du jour où, substituant la γνώσις à la πράξις, on abordera ces disciplines avec désintéressement et avec le propos de dépasser l'apparence pour atteindre à l'être. Dans ces conditions, elles donneront accès au monde des réalités, parce que leur objet, contradictoire pour l'expérience sensible, provoque l'intelligence à s'enquérir, dans un au-delà, d'une solution adéquate. Un fait, un problème, une recherche, n'est-ce pas l'acheminement normal à la philosophie? C'est, en tout cas, l'itinéraire auquel invitent ces sciences. Comment cela?

L'arithmétique, d'abord. A nos sens, toute unité donnée ne paraît pas plus unité que multiplicité. L'être sensible est une unité qui se résout en une indéfinie multiplicité. Une antinomie pèse inéluctablement, de toutes parts, sur le concret. Pour lever l'antinomie, il n'est d'autre recours que la position de l'unité en elle-même, des nombres en eux-mêmes. Nous voilà donc emportés, par tout l'élan de l'esprit en quête de cohérence, dans l'univers intelligible où se dénouera la contradiction.

L'astronomie, comme la géométrie science de ce qui est toujours, et la stéréométrie, pose, à son tour, ses problèmes. Si belles et ordonnées que soient les constellations du firmament, quelque exacts que soient les rapports du jour à la nuit, de la nuit aux mois, des mois à l'année, tout cela, mouvements et rapports, est imparfait. Pour en rendre raison, il faut découvrir la réalité véritable, celle qu'a conçue le démiurge, la réalité parfaite, dont les combinaisons idéales sont les composantes de ces successions et mouvements apparents, il faut rechercher les constellations vraies, la vraie vitesse, la vraie lenteur . . . Et nous voici déjà bien loin des phénomènes sensibles.

ἐγείρει ἡ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς διατριβὴ καὶ εὐμάθη καὶ μνήμονα καὶ ἀχίονον ἀπεργάζεται παρὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἐπιιδέτα θεῖα τέχνη.

<sup>80</sup> Voir *Phèdre*, 249d.

Quant à l'harmonie, du seul fait qu'elle présente des nombres harmoniques et d'autres qui ne le sont pas, elle postule à sa façon une explication transcendante.

Cette méthode universelle qui s'élève du concret et du contingent multiple pour aboutir, de proche en proche, par voie de réflexion sur la donnée initiale, à l'un et au nécessaire, manifeste, par sa généralité même, l'unité du domaine scientifique, l'affinité des théories des nombres, des figures, des mouvements. La découverte de ces rapports définit l'un des buts de l'étude entre vingt et trente ans. Outre que ce procédé fixe plus solidement les connaissances, il révèle le dialecticien, car celui-là est vraiment dialecticien qui est capable d'une vue d'ensemble sur le monde (ὁ μὲν γὰρ σινοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ<sup>81</sup>). Ce regard « synoptique » sur la diversité des choses distingue l'esprit qui, ayant décelé déjà la loi intime de l'être, sa finalité, dans le rayonnement du Bien, s'essaie à organiser le chaos en cosmos.

La propédeutique ne fait que préluder à l'air véritable qu'il faut chanter. Le moment est à présent venu, moment décisif, d'aborder la dialectique elle-même. Les sciences dont nous avons parlé ont introduit l'esprit dans un au-delà de l'expérience. Elles ne sont donc pas des τέχναι empiriques, fondées sur l'opinion. Elles ressortissent déjà à l'intelligence pure, à la νόησις, sans être, toutefois, d'authentiques ἐπιστήμαι. Un nom intermédiaire leur siérait mieux. Retenons, si l'on veut, celui de δianoιαί. Qu'importe, d'ailleurs, le nom, pourvu que l'on détermine le rôle précis de ces sciences. S'il est vrai qu'elles franchissent le devenir et orientent vers la vérité, elles s'arrêtent, cependant, à des hypothèses, qu'elles ne justifient pas, parce qu'elles sont radicalement impuissantes à les dépasser<sup>82</sup>. Leurs principes, par conséquent, demeurent en partie opaques à la raison, et, révélant sans doute quelque chose de l'être (τι τοῦ ὄντος), ils n'en livrent pas le dernier mot. Seule la dialectique y pourvoira, qui contemple dans le Bien le suprême inconditionné.

<sup>81</sup> Voir *Phèdre*, 266b.

<sup>82</sup> « Pourquoi les nombres mathématiques demeurent-ils de simples possibilités? Parce qu'il n'y a pas de raison pour que l'unité se répète plus ou moins, la finalité est exclue de la génération des nombres mathématiques. La nécessité logique est sans rapport avec le réel: la seule nécessité, c'est la détermination par la fin » (J. CHEVALIER, *La Notion du Nécessaire* . . . , p. 96).

L'œuvre initiale de la dialectique, et il ne s'agit encore que d'une initiation, consiste à définir. Il faut établir pour toute chose une définition rigoureuse, spécifique et exhaustive, à la fois, exprimant tout l'objet et rien que lui. Définir (*διορίσασθαι*), c'est mesurer l'exacte participation de l'objet au système total des Idées<sup>83</sup>. Travail éminemment synthétique<sup>84</sup>. La tâche sera double: dogmatique et critique. Elle comportera d'abord l'élaboration d'affirmations, que l'on défendra ensuite, soit contre la critique personnelle, celle de l'âme à l'âme, soit contre les critiques étrangères que susciteront les conversations<sup>85</sup>. Le succès de l'entreprise dépendra du souci que l'on mettra à ne s'aider jamais que des lumières de l'âme, en dépit des revendications des sens. « Quand un homme essaye par la dialectique et sans recourir à aucun des sens, mais en usant de la raison, d'atteindre à l'essence de chaque chose et qu'il ne s'arrête pas avant d'avoir saisi par la seule intelligence l'essence du bien, il parvient au terme de l'intelligible. »

Le premier contact avec la dialectique offre ses risques. Sans précautions et sans une sélection attentive, ces exercices, qui soumettent toutes les notions, et spécialement les concepts moraux, à une analyse minutieuse et à une critique serrée, menacent fort de tourner à la logomachie et à l'amoralisme. C'est pourquoi, Platon recommande de n'aborder cette étude qu'à trente ans, et de n'y recevoir que les esprits sûrs et solides, exempts de toute frivolité. Sinon, on encourrait les reproches que fait Platon lui-même aux maîtres qui, proposant leurs leçons au premier venu, pourvu qu'il soit riche, et préoccupés seulement de procédés oratoires, forment des sceptiques<sup>86</sup>. Ce n'est pas qu'ils négligent l'habileté dialectique. Seulement, ils la cultivent mal, faisant du moyen la fin et s'enivrant tellement de mots qu'ils en oublient, en définitive, le service de la vérité. Sur le point de conclure ses ordonnances touchant l'éducation

<sup>83</sup> Voir *Phèdre*, 265e: τὸ . . . κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν . . .

*Sophiste*, 253c, d: τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι . . . τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι.

<sup>84</sup> Ce point est bien mis en lumière dans une page des *Lois* (XII, 965b, c). « Est-il une méthode plus exacte, pour embrasser quoi que ce soit, que celle qui nous rend capables d'embrasser sous une seule idée plusieurs choses qui diffèrent entre elles . . . »

<sup>85</sup> Le raisonnement lui-même est une conversation. Penser, c'est dialoguer. *διαλέγεσθαι* (voir *Théét.*, 189e). Aussi, est-il souvent délicat de préciser le sens exact de *διαλέγεσθαι* et de *λόγος*. D'où une difficulté de notre texte.

<sup>86</sup> Pour l'engouement du jeune homme qui aborde la dialectique, voir *Philèbe* 15d-16a.

du philosophe, Platon se devait de rappeler le péché capital de la sophistique.

#### CONCLUSION.

Nous avons suivi, d'étape en étape, celui qui est destiné aux suprêmes connaissances. Peu à peu, grâce au progrès solidaire de sa vie morale et intellectuelle, en s'évadant progressivement du sensible et du paraître pour se hausser jusqu'à l'intelligible et à l'être, il a ébauché en lui l'idéal du parfait philosophe<sup>87</sup>. Conversion laborieuse qui n'était ni sujétion ni contrainte, mais satisfaction de la nostalgie d'une âme amoureuse de vérité et de justice. Tout l'idéal platonicien s'est ainsi découvert à nos yeux. Notre dernier chapitre, analysant l'esprit de la dialectique pratiquée par le philosophe accompli, nous permettra de fixer le terme de cet effort.

#### NOTES COMPLÉMENTAIRES.

1. Une première question peut se formuler ainsi : « Puisque les textes auxquels nous nous référons (*Rép.*, II, 374e-386a; III, 386a-414b; V, 474a-484a; VI; VII, 514a-541a) concernent immédiatement les gardiens de la cité, grâce à quelle abstraction pouvons-nous en tirer des indications précises relatives au philosophe comme tel? »

C'est qu'en effet Platon traite ici directement de l'éducation de ces deux classes de gardiens, qu'il confond parfois sous l'appellation générale de φύλακες (v. g. 374e), mais qu'ailleurs il distingue (v. g. 414b), et qui sont les auxiliaires ou défenseurs (ἐπίκουροι) et les gardiens parfaits ou gouvernants (φύλακες παντελείς, ἄρχοντες). Ces derniers seuls ont part à l'éducation complète, les autres en étant exclus, à mesure que se manifeste leur indignité ou leur incapacité. Nous ne nous intéressons nous-même qu'aux gardiens parfaits, à ceux que Platon veut philosophes, et nous nous plaçons délibérément dans la perspective platonicienne. Quoique ce travail s'essaie bien plus à caractériser, par contraste, deux esprits qu'à juger des doctrines politiques, science et politique se trouvant étroitement liées pour Platon, nous nous devons d'étudier ces notions chez lui dans le système où il les a engagées. Nous avons noté comment Platon ne conçoit de conversion véritablement décisive d'une conception de la vie égoïste et utilitaire à un idéal de justice qu'à la faveur d'une révolution politique portant au pouvoir des philosophes. Dans ce plan, le parfait gouverneur doit être philosophe, et seul le philosophe peut garder l'Etat. La science se met au service du bien public. Il ne nous est donc besoin d'user d'aucune abstraction pour reconnaître dans la formation du bon magistrat celle de l'authentique philosophe.

Nous n'insistons pas sur ces considérations au cours de notre travail. Elles doivent, cependant, demeurer constamment à fleur de texte.

2. Dans quelle mesure les livres de la *République* que nous analysons se complètent-ils, et comment expliquer leur teneur respective?

<sup>87</sup> Nous avons omis délibérément les textes allégoriques des VI et VII livres de la *République*, pour nous attacher de préférence aux développements plus techniques.

Il est parlé de l'éducation des gardiens d'abord aux livres II et III, puis aux livres V, VI et VII. Ces deux passages capitaux ne se réfèrent pas à des moments différents de la formation, puisque l'un et l'autre traitent de l'éducation des gardiens depuis leur enfance jusqu'à leur entrée en charge (voir, par exemple, III, 412e: *ἐν ἀπάσαις ταῖς ἡλικίαις*; *ibid.*, 413e: *τὸν αἰεὶ ἐν τε παισὶ καὶ νεανίσκοις καὶ ἐν ἀνδράσι βασανιζόμενον ...* et parallèlement, V, 475c: *νέον ὄντα*; VII, 536d: *παισὶν οἷσι*; *ibid.*, 540a: *γενομένων δὲ πεντηκοντοῦ ὧν . . .*). C'est aussi des deux classes de gardiens que s'occupe chacun d'eux. Comment, au reste, en douter, puisque la sélection doit s'opérer grâce aux exercices mêmes de la formation?

Le second de ces textes ne serait-il peut-être qu'une réplique du premier? L'on observe, en effet, de nombreuses correspondances, soit dans les dispositions exigées (courage: III, 399e et VI, 487a; tempérance: III, 395c et VI, 485e; modération: III, 399e et VI, 486d; douceur: III, 410e et VI, 486b, etc.), soit dans les épreuves, jusque dans les derniers honneurs réservés aux gardiens (III, 414a et VII, 540b, c).

Mais, en vérité, en dépit de ces analogies, subsistent de profondes différences, manifestes dès la première lecture, et dont une étude critique montre l'importance. Les livres II et III ne disent rien de ce qui en définitive garantit la vraie supériorité des gardiens et la justice de leur gouvernement, à savoir, leur initiation progressive à la philosophie, leur achèvement, par voie dialectique, jusqu'à la contemplation du Bien, alors que les livres VI et VII consacrent à ce sujet leurs meilleurs développements. Ce n'est pas que les premiers ne requièrent la qualité de philosophe (II, 375e, 376e), mais *φιλόσοφος* et *φιλοσοφία* n'y ont pas la même acception que dans les contextes suivants (voir *Introduction*, p. 14\*) et ne suggèrent là aucun exercice de la dialectique.

Pourquoi n'avoir pas, d'emblée, indiqué cette fonction essentielle? Socrate s'en explique lui-même (VI, 503b). Il hésitait à affirmer que le bon gouverneur dût être philosophe, au sens fort du mot, à cause des préventions que cette déclaration eût suscitées. Il n'a livré sa pensée définitive que sur les instances de Glaucon (V, 471c-e) le pressant de prouver la possibilité de l'Etat idéal, quand il venait, dans la première partie du livre V, de décrire les institutions si singulières relatives aux femmes, aux unions, aux enfants. La condition préalable à la réalisation de cet Etat nouveau est l'accession au pouvoir du philosophe dialecticien, ami du Bien.

Quelques allusions expresses de notre second texte aux livres antérieurs soulignent les différences que nous venons de relever:

VI, 503e, 504a: « Il faut donc les [les futurs gardiens] soumettre d'abord aux épreuves que nous avons énumérées tout à l'heure, travaux, périls, plaisirs, [voir III, 413d]; il faut en outre, prescription que j'avais omise alors, que j'ajoute à présent, il faut les exercer à un grand nombre de sciences. »

Quelles sont ces sciences (VII, 521e, 522a.)? Se contentera-t-on de la gymnastique et de la musique, recommandées plus haut (voir II, 376c, 386a. III, 386a. 412c)? Non, il faut maintenant des sciences qui mènent l'intellect du paraître à l'être.

Ailleurs (VII, 535a, b), on rappelle les qualités que l'on avait requises précédemment, qualités surtout morales, et l'on remarque qu'il faut étendre à présent les exigences à des dispositions spécifiquement intellectuelles: pénétration d'esprit, facilité pour l'étude, mémoire.

Ces quelques allusions que nous avons recueillies avec soin mesurent assez exactement le progrès accompli.

## III. — LA DIALECTIQUE PHILOSOPHIQUE.

Nous savons à la faveur de quelles circonstances s'était formé pour Platon le dessein d'une réforme politique dont l'originalité tenait à l'instauration de la philosophie, et dont le succès, dans l'état constitué, était lié à l'éducation philosophique des gardiens. Au spectacle des turpitudes politiques, sa volonté s'était déclarée pour le parti de la sagesse et avait opté pour la *Philosophie* au mépris de l'*Empirisme* triomphant. Cette détermination devait s'exprimer dans un programme d'action, au service du bien, et se justifier par une métaphysique.

Il y a, au principe du platonisme, un espoir de rénovation et une foi au progrès, qui s'affirment en face d'un monde perverti. Foi en une règle de l'action et des mœurs, en un idéal, illuminateur de l'esprit. Ce dynamisme foncier est caractéristique de cette philosophie et la met à part des systèmes qui l'ont précédée comme des dogmatismes qui l'ont immédiatement suivie. Il en fait une doctrine en mouvement, toujours en devenir, qui se cherche et s'invente incessamment, essentiellement personnelle et vivante, qui veut être parce qu'elle se sait appelée comme fondement de tout ce qui est, qui s'énonce à mesure des revendications de la vie.

C'est de cet élan que procède l'invincible confiance du platonisme dans les conquêtes spirituelles. La vie, en effet, inclut la pensée, qui, à son tour, comporte ses exigences. La pensée, en s'affirmant, pose ses conditions d'intelligibilité. On ne peut contester cette nécessité qu'à moins de fermer les yeux à la plus claire des évidences. « S'il est quelqu'un que l'on doive combattre avec toutes les forces du raisonnement, c'est celui qui abolit la science (ἐπιστήμη), la pensée claire (φρόνησις) ou l'intellect (νοῦς), quelque thèse qu'il prétende affirmer à ce prix » (*Sophiste*, 249c). « Que la pensée soit », tel est le mot d'ordre du platonisme. Toute l'œuvre philosophique de Platon, justificatrice de son entreprise politique, consistera à débrouiller les implications de cette volonté initiale. « Comme d'autres après lui, Platon s'est demandé non pas si la science était possible, mais à quelles conditions elle était possible. La science existe; en fait comme en droit la connaissance est éternelle; ce n'est pas un vain idéal que les hommes se forgent, mais une réalité dont l'existence est sacrée et dont la négation serait le blasphème des blasphèmes<sup>88</sup>. . . » L'hypothèse des

<sup>88</sup> A. DIÈS, *Autour de Platon*, p. 483, 484.

Idées se posera précisément en thèse du fait que, garantissant seule la nécessité du jugement, elle apparaît comme la clef de voûte de tout l'édifice philosophique<sup>89</sup>.

Mais encore, si cet absolu existe qui répond aux requêtes de l'intellection, il faut que je puisse effectivement coïncider avec lui et, au moins par instants, dans la clarté de ma conscience, accéder au monde des intelligibles. La question de la vérité comporte un problème psychologique, connexe au précédent, mais dont l'énoncé et la solution diffèrent. C'est celui qui apprécie les chances du sage en quête du réel. Si l'Idée n'était pas accessible à l'esprit humain, c'est toute la construction platonicienne qui menacerait de crouler. Que serait cet État philosophe dont la prospérité relèverait d'une philosophie, d'ailleurs impossible, et pourquoi préparer avec tant de soins des jeunes gens à une entreprise chimérique? Avant d'engager des hommes dans une aventure, il faut leur prouver qu'ils ne courent pas à un échec certain.

Deux thèses, contradictoires l'une de l'autre, seraient également dommageables à la philosophie, l'une qui contiendrait l'impuissance radicale de l'homme en face de l'absolu, l'autre qui affirmerait la nécessaire appréhension du réel dans toute démarche intellectuelle. Par la première, triompherait l'empirisme, qui deviendrait seul vital. La seconde, impliquant un dogmatisme convaincu de l'impossibilité de l'erreur, porterait.

<sup>89</sup> Platon use de formules surchargées à plaisir pour caractériser les Idées: ἡ αἰεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὁ ἔστι, μονοειδὲς δὲν αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται (*Phédon*, 78d): . . . τὰ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἔχοντα . . . (*Philèbe*, 59c).

Au jeune Socrate, encore impuissant à défendre victorieusement les Idées, Parménide déclare que dénier l'existence à ces formes d'être (εἶδη τῶν ὄντων), c'est détruire, du même coup, la vertu de toute dialectique . . . οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἑῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἕκαστον τὴν αὐτὴν αἰεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ (*Parménide*, 135b, c). Le *Parménide* peut accumuler des objections, qui restent sans réplique. La défaite n'est qu'apparente; car la foi demeure, et, s'il lui faut une revanche, elle la prendra. Après que le *Théétète* aura critiqué la portée d'autres hypothèses, celles de Protagoras et d'Héraclite, le *Sophiste* viendra, qui établira positivement que c'est dans les Idées que la dialectique trouve son salut. L'impossibilité de l'erreur y est en effet réfutée par un approfondissement du problème de la prédication et de la communauté des genres. C'est bien le sens que le *Politique* semble attacher à ce dialogue, . . . καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηραγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ δν, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο διέφυγεν ἡμᾶς ὁ λόγος . . . (*Pol.*, 284b.)

On voit comment dans notre interprétation du platonisme la théorie des Idées, quoique centrale, ne constitue pas l'élément le plus caractéristique de cette philosophie. L'élan de pensée l'emporte sur cette réussite. Si la thèse Burnet-Taylor, faisant des Idées une doctrine plus socratique que platonicienne, devait un jour s'imposer — ce qui d'ailleurs est peu vraisemblable — le platonisme ne perdrait pas, à nos yeux, son originalité. « Ce n'est pas le dogme des idées, c'est son élan méthodique qui fait le platonisme » (BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, I, p. 127).



en définitive, les mêmes conséquences. Dans les deux cas, la philosophie, en dépit de ses audaces, serait contrainte d'abandonner la partie et d'approuver enfin, bon gré mal gré, la méthode des sophistes, inconsidérément condamnée.

Platon prétend bien n'être pas réduit à ce désaveu. Il dispose d'une solution moyenne. L'ascension vers les intelligibles, si rude soit-elle, n'est pas impraticable. La science ne réside pas hors des prises de la sagesse humaine. Nous avons vu précédemment le futur gardien s'initier à la philosophie par un travail rigoureux de définitions. Serait-ce donc cette dialectique qui mènerait aux suprêmes connaissances, et, si elle ne suffit pas, quelle autre voie proposera-t-on? Le problème est d'importance, d'autant qu'il met en question la légitimité de la *Conversion Philosophique*.

Nous demanderons une réponse à quelques pages de la 7<sup>e</sup> *Lettre* (341b-345c), sans nous interdire, quand ils nous paraîtront suggestifs, les rapprochements avec les dialogues, mais en analysant, de préférence, ce document de la vieillesse de Platon, contemporain de la rédaction des *Lois*.

#### LE RÔLE DE LA DIALECTIQUE ET DE L'ENSEIGNEMENT.

Denys a composé un traité philosophique. Platon s'amuse de ce beau zèle vaniteux, et, pour établir que la vérité ne peut tenir en quelques formules, il étudie le sens de la dialectique abstraite et montre dans quel esprit le véritable philosophe doit l'aborder et la pratiquer.

La science que le dialecticien entend acquérir est celle de l'être même. Des formes sensibles (*εἶδωλα, σωμάτων σχήματα*) le philosophe ne veut pas seulement connaître le *ποιόν*, mais l'*ὄν* (343b, c), non la qualité, mais l'essence, et, par ce mot qualité, il faut entendre tout ce qui fait le donné sensible impur, changeant, mobile et divers, ses parties constituées d'éléments contraires (343a). On ne peut avoir de véritable connaissance (*ἐπιστήμη*) que de l'Idée permanente et pure. Le cercle, objet de la vraie science, n'est pas la figure qu'on trace et qu'on efface, la forme qu'on tourne au tour et qui périt, mais le cercle en soi (*αὐτὸς ὁ κύκλος*), car c'est là l'objet vraiment connaissable et réel (*ὁ δὲ γινωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν*, 342b). Or, la dialectique abstraite peut-elle par ses expressions et ses mots attein-

dre l'Idée? Platon n'a pas craint d'instituer de cette dialectique une critique sévère que nous allons résumer.

La valeur des propositions composées de noms et de verbes (*ὀνομάτα καὶ ῥημάτα*) se mesure à celle de ces éléments. Quelle est donc la valeur du nom? Le nom, n'ayant nulle part nulle fixité (*ὀνομά τε αὐτῶν φάμεν οὐδενὶ οὐδενὶ βέβαιον εἶναι*, 343a, b) n'a pas de portée métaphysique. Qui empêche d'appeler droit ce que nous appelons circulaire, ou circulaire ce que nous appelons droit? Puisque le mot évolue, tandis que l'Idée demeure immuable (342c), il n'existe pas de correspondance essentielle de l'un à l'autre. Connaître le mot, ce n'est pas voir l'Idée dans sa réalité, mais seulement dans son signe.

Le jugement que portait déjà le *Cratyle* sur la valeur métaphysique du langage avait le même sens. Entre les deux thèses extrêmes d'Hermogène et de Cratyle, Socrate adopte une position moyenne: la justesse des noms tient en partie à leur nature et en partie à l'usage. Dans tous les cas, d'ailleurs, cette justesse n'apporte pas de connaissance immédiate et absolue. Si elle résulte de la simple convention, c'est trop clair. Mais, quand même on la dit naturelle, comme elle est relative aux théories philosophiques dont s'est inspiré le *νομοθέτης ὀνομάτων*, la convention s'y trouve, de ce fait, subrepticement réintroduite. Le *Cratyle* conclut que, le mot n'étant qu'une image, ce n'est pas à lui qu'il faut s'adresser pour connaître la réalité, mais aux choses elles-mêmes, c'est-à-dire aux Idées (*Cratyle*, 439a, b).

La dialectique abstraite ne peut résoudre, à elle seule, le problème posé, quoiqu'elle demeure, sans doute, un élément capital de solution. La 7<sup>e</sup> Lettre affirme expressément que le *λόγος* doit nécessairement concourir à la connaissance (342a), et c'est là, d'ailleurs, un lieu commun des dialogues pour qui dialectique et philosophie sont d'ordinaire synonymes<sup>90</sup>. Si radicale qu'ait été la critique de Platon, elle ne peut avoir qu'un sens: la coïncidence avec l'Idée ne se fait pas dans la technique dialectique, quoiqu'elle se fasse par elle.

<sup>90</sup> Les textes abondent. En voici quelques-uns particulièrement significatifs: *Rép.*, IX, 582d: *Λόγοι δὲ τούτου [φιλοσόφου] μάλιστα ὄργανον*. *Ibid.*, 582e: *φιλόσοφος = φιλόλογος*. *Ibid.*, 587a: *εἰλωσοφία* et *λόγος* se déterminent réciproquement (voir 586d. *ἐπιστήμη καὶ λόγῳ*). Le *Politique* montre que c'est grâce au *λόγος* que l'on atteint les objets les plus sublimes (*Pol.*, 285e, 286a), et le *Sophiste* déclare que sa perte équivaldrait tout simplement à la ruine de la philosophie: *τούτου γὰρ στερηθέντες, τὸ μὲν μέγιστον, φιλοσοφίας ἂν στερηθῶμεν*.

Moyen efficace de progrès intellectuel, mais n'incluant pas le terme de la connaissance: tel est le caractère propre de la dialectique philosophique, qui la distingue de toutes ses contrefaçons pédantes<sup>91</sup>. Elle n'aboutit qu'en se dépassant, et constitue plutôt un exercice et un stimulant de l'âme qu'une science close. Son succès dépend de la multiplicité de ses efforts et de la richesse des éléments qu'elle met en œuvre. Quand les formules auront été prodiguées en telle abondance qu'elles ne soient plus une gêne, mais un aiguillon, et que l'inertie du langage soit réduite par cette profusion, sous la discipline dialectique l'âme retrouvera sa spontanéité et sera capable des suprêmes découvertes. La 7<sup>e</sup> *Lettre* offre, sur ce sujet, des textes singulièrement expressifs par leurs comparaisons variées qui présentent la dialectique comme une ascèse, grâce à laquelle l'âme s'approfondit<sup>92</sup>. C'est un difficile travail, un dur labeur (7<sup>e</sup> *Lettre*, 340b), que seuls les vrais philosophes ont le courage d'affronter et de poursuivre. Dans le plan d'éducation de la *République*, la seule initiation à la dialectique ne comptait-elle pas cinq années? Quant au philosophe formé, hormis le service immédiat de l'État, il ne devait, jusqu'à la mort, préférer nulle autre occupation à la dialectique (*Rép.*, VII, 520d, 540a, b). Il n'étant pas superflu, en vérité, de requérir du dialecticien, avec la vivacité d'esprit, la fermeté du caractère, pour assurer la continuité de l'effort.

Les raisons, en vertu desquelles Platon n'attribue à la technique dialectique qu'une importance limitée, encore que capitale, l'ont également amené à définir le rôle exact du maître dans sa philosophie. Le maître n'y figure pas en autocrate, qui impose tyranniquement sa vérité à son disciple, ou qui en négocie le trafic. La vérité n'est affaire ni d'auto-

<sup>91</sup> On sait que le *Théétète* se refuse à définir l'*ἐπιστήμη ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου* (*Théét.*, 201c et suiv.). Le logique seul ne peut constituer la science. Il faut atteindre à une illumination ontologique.

<sup>92</sup> 341c-d: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθῆι φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.

343e: ἼΙ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγῆ, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ' ἑκάστον, μόγις ἐπιστήμη ἐνέτεκεν εὐ πεφυκότος εὐ πεφυκότι (voir les textes des dialogues où la recherche philosophique est comparée à une chasse: *Lachès*, 194b; *Lysis*, 218c; *Rép.*, IV, 432b, c).

344b: μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἑκάστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὄφεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν ἔννευσιν ἐλέγχους ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνῳ ἐρωτησεῖν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἑκάστον καὶ νοῦς, συντείρων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην.

M. Bergson a parlé de la nécessité d'une « longue camaraderie » avec la réalité pour atteindre à l'intuition (*Rev. de Mét. et de Mor.*, 1903, p. 36, *Introd. à la Mét.*). Cela rappelle étonnamment l'*ἐκ πολλῆς συνουσίας* de Platon (341c).

rité<sup>93</sup> ni d'échange. Si elle est accessible, elle ne peut le devenir que de l'intérieur de l'âme, au terme d'une invention personnelle. Le maître est un ami qui, du jour où il a reconnu la sagesse et la vertu de son disciple, se met au service de celui-ci pour l'aider, à la faveur de leur mutuelle confiance, à se découvrir lui-même<sup>94</sup>. Entre Platon et Denys ne naîtra jamais l'amitié féconde qui gagnera, en revanche, Dion à la philosophie, parce que, à l'épreuve, Denys s'est révélé dépourvu de toutes les qualités du philosophe (340b-341b, 345a, b) et rempli de la sotte suffisance d'un sophiste.

Une affirmation de la 7<sup>e</sup> *Lettre*, assez déroutante de prime abord, prend tout son sens à la lumière de cette appréciation de la dialectique et de l'enseignement, et contribue, à son tour, à la préciser. Platon déclare n'avoir jamais rien écrit personnellement sur les sujets philosophiques (341c). Cette contre-vérité patente s'accommode, il est vrai, d'interprétations diverses, que rend également plausibles l'humeur enjouée de l'auteur. Pour nous, nous retenons, entre toutes, celle qui nous paraît le mieux en accord avec l'ensemble du texte<sup>95</sup>. Platon n'a rien composé qui eût les prétentions de ces pédants assez naïfs ou assez vaniteux pour se persuader, comme Denys, savoir les vérités les plus sublimes (τὰ μέγιστα εἰδέναι, 341b) dès lors qu'ils ont recueilli quelques bribes de phrases au cours d'une causerie philosophique, et pour se croire en mesure d'enseigner au public les principes mêmes des choses (τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων, 344d).

Le *Phèdre* nous avait déjà informés du jugement de Platon sur les écrits philosophiques, jugement sévère, qui visait surtout à condamner les illusions qu'ils favorisent. Thamous s'adressant à Theuth, l'inventeur de l'écriture, lui déclarait, sans ambages, que son invention ferait regorger les gens de connaissances, sans leur apporter aucune vraie science, et que, par sa faute, se multiplieraient les δοξόσοφοι aux dépens des σοφοί (*Phèdre*, 275a, b). La 7<sup>e</sup> *Lettre* assure, avec la même conviction, que les écrits philosophiques entretiennent la suffisance (341e). Certains, sans doute, spéculent sur l'apparente autorité de ces œuvres et exploitent cette

<sup>93</sup> Voir *Charmide*, 161c; *Phèdre*, 270c. Elle ne dépend pas davantage de la multiplicité des témoignages (*Criton*, 48a, *Lachès*, 184d, e; *Gorgias*, 471e, 472, 473e).

<sup>94</sup> C'est la doctrine développée dans le *Banquet*, 209, et le *Phèdre*, 252, 253.

<sup>95</sup> C'est celle que suggère J. SOUILHÉ, coll. Budé, *Platon*, tome XIII, 1<sup>re</sup> partie, Notice, p. L.

occasion de prestige (344e). Platon, pour sa part, se refuse à cette comédie. Les raisons qui l'ont persuadé de l'irréremédiable insuffisance de la dialectique valent à fortiori des formules figées d'un livre (343a). S'il écrit, lui, ce ne sont pas des traités philosophiques à l'adresse de la foule (πρὸς τοὺς πολλοὺς, 341d) qui s'imagineraient en le lisant apprendre la vraie nature des choses. Il ne rédige que quelques notes, destinées aux sages qui en prendront occasion pour amorcer des recherches personnelles (τισιν ὀλίγοις ὅποσοι δυνατοὶ ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ μικρᾶς ἐνδείξεως, 341e <sup>96</sup>).

Platon s'est plu à répéter dans les dialogues que deux voies s'ouvriraient seules à l'acquisition de la science. Il faut, ou bien la découvrir par soi-même, ou bien la tenir d'autrui <sup>97</sup>. Nous avons vu que tant que persiste un verbalisme, si souple qu'il se fasse, ni l'une ni l'autre méthode n'introduit au sein même de la splendeur des intelligibles. En conséquence, sous peine de demeurer toujours en deçà de la vérité, il faut aboutir à une saisie immédiate de l'Idée par l'âme. La raison (λόγος) doit se ranger au service de l'intellect (νοῦς). Le discours prépare l'intuition. Le platonisme ne peut boucler qu'à la faveur d'une intuition. C'est bien là, en effet, son dernier recours.

## L'INTUITION.

L'âme est parente de l'Idée. La 7<sup>e</sup> Lettre rappelle, à deux reprises (342d, 344a), cette doctrine centrale de la συγγενεία, si brillamment développée dans le *Phédon*, la *République* et le *Phèdre* <sup>98</sup>, qui garantit la possibilité d'une intuition essentielle. Puisque les intelligibles sont en quelque façon immanents à l'âme, en sorte qu'il y a connaturalité entre l'âme et le réel, la sûreté et la perfection de la science se mesurent bien moins à la richesse de l'appareil dialectique mis en œuvre, qu'à l'intensité de la présence de l'âme à elle-même. Connaître, ce n'est pas sortir de soi ni proposer à son attention les créations factices d'une ingéniosité verbale, mais c'est se reconnaître soi-même et s'explorer, découvrir ses affinités supérieu-

<sup>96</sup> On a tiré de là justement une interprétation des dialogues platoniciens (J. SOUILHÉ, *Pour Interpréter Platon*). Ces dialogues développent moins un système qu'ils ne présentent des amorces de réflexion et une invitation à courir la chance d'une découverte personnelle. Leur valeur de suggestion l'emporte sur la teneur de leurs affirmations. « Le rôle des Dialogues . . . sera donc non de transmettre la science mais d'aider à la posséder » (p. 22).

<sup>97</sup> *Alcibiade*, 106d, 110d; *Lachès*, 185, 186. Voir la 7<sup>e</sup> Lettre, 341c.

<sup>98</sup> *Phédon*, 79d, e; *Rép.*, VI, 490b; X, 611e; *Phèdre*, 217c.

res. La philosophie, pour se réaliser pleinement, doit être une émancipation du devenir et du paraître tout ordonnée à une appréhension personnelle de l'être, dont l'Idée n'est pas étrangère à l'intelligence, puisqu'elle constitue la nature même du *vous*. Voilà, en définitive, le sens profond et la portée précise de l'assertion souvent répétée: le philosophe est un homme libre. Son rôle, en effet, n'est pas de s'asservir, mais de se conquérir. M. Bréhier écrit à bon droit: « La Réminiscence, c'est le premier nom de l'autonomie de l'esprit dans la recherche <sup>99</sup>. » Nous comprenons, dès lors, la raison de la complexité de l'exercice moral et intellectuel requis pour atteindre à ce terme, et c'est à dessein que la 7<sup>e</sup> Lettre y insiste dans le passage doctrinal que nous analysons, jusqu'à rappeler, à s'y méprendre, certaines pages de la *République* (7<sup>e</sup> Lettre, 344a).

L'intuition que vaudra ce labeur sera une illumination du regard de l'âme, où resplendira la vérité des choses <sup>100</sup>. Ces intuitions ne révéleront pas d'emblée le tout de l'être et le domaine intégral du Bien, car l'homme n'est capable que d'intuitions partielles <sup>101</sup>. Au reste, à ces hauteurs, la connaissance tend moins à se disperser sur une multiplicité d'objets qu'à se réduire à un effort de synthèse <sup>102</sup>. L'intuition est en même temps unification.

### CONCLUSION.

C'est au cœur de l'intuition où l'esprit s'illumine de la clarté des intelligibles, que la philosophie platonicienne trouve la raison de son optimisme. Là, enfin, dans cette réussite dernière, le philosophe amoureux de vérité totale jouit, pour un temps du moins, de la possession ineffable de l'être.

De ce sommet, l'on apprécie exactement la distance qui sépare la philosophie de la sophistique. Tandis que l'une, à son terme, découvre la réalité dans un au-delà, que l'univers sensible contrefait, l'autre se refuse obstinément à lâcher pied et préfère tourner en rond dans son empirisme. En face de deux systèmes de valeurs, en présence de l'éternel conflit de

<sup>99</sup> E. BRÉHIER, *Hist. de la Philos.*, I, p. 117.

<sup>100</sup> 7<sup>e</sup> Lettre: *φῶς* (341d), *ιδεῖν* (344a), *ἐξέλαμψε* (344b).

<sup>101</sup> *Ibid.*: *εἰς τὸ δυνατόν* (344b), *εἰς δυναμὴν ἀνθρώπινην* (344b. c).

<sup>102</sup> C'est ce que suggère la 7<sup>e</sup> Lettre quand elle dit de la vérité philosophique: *... πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κείται...* (344e).

l'action et de la pensée, les sophistes ont opté pour l'action, tandis que Platon a consacré le primat de la pensée.

Adopter, comme les premiers, une méthode bornée à l'immédiat, restreinte au savoir-faire et à l'opportunisme, composer habilement avec les nécessités de l'instant sans se mettre en peine des droits universels du bien, ne se reconnaître d'autre maître que soi ni d'autre règle que son plaisir, c'est en définitive proclamer l'homme mesure de toutes choses.

A l'encontre de ce relativisme, Platon, en revendiquant la suprématie de la pensée, a restauré la souveraineté d'un absolu. Car le primat de la pensée n'est rien autre chose que celui d'un idéal de qui la pensée tient son autorité, à l'investiture duquel elle doit tous ses titres. L'idée contemplée est, par nature, ordonnatrice. Ainsi, Platon n'entend pas condamner l'action, au profit d'une contemplation oisive et stérile. Il veut seulement soumettre l'action à un idéal.

Cette volonté initiale détermine l'incessant mouvement de progrès, caractéristique de la pédagogie platonicienne. La hauteur du terme commande, en effet, l'intensité des désirs. Nous avons observé, au cours de la formation du philosophe, au prix de quel labeur s'accomplissait l'ascension vers la vérité et nous avons vu, enfin, à quelle discipline devait se plier le dialecticien. C'est de l'ambition d'atteindre, par delà l'humain, le divin, que procède cet effort.

On se plaît souvent à opposer la sophistique à la vraie philosophie en prêtant à l'une l'intention de consacrer le primat de la « nature » (*φύσις*) sur la « loi » (*νόμος*), à l'autre la volonté d'assurer par contre la suprématie de la loi. Nous avons nous-même semblé souscrire à cette interprétation (p. 22\*) ; elle ne manque pas d'une certaine justesse, en effet, pourvu que l'on détermine exactement l'acception de ces termes *φύσις* et *νόμος*. Autrement, on risquerait de favoriser des équivoques, de nature à fausser de tout point le problème historique.

Si les sophistes proclament la supériorité de la nature sur la loi, ils entendent par là soutenir la primauté de la valeur personnelle — qu'ils apprécient d'ailleurs en matérialistes intransigeants — sur le droit positif contemporain <sup>103</sup>. Quand Platon parle à son tour de la priorité de la loi sur la nature, cette loi ne désigne plus les institutions créées par une société

<sup>103</sup> Voir *Gorgias*, 470 et suiv., 482c et suiv. ; *Rép.* I, 338c et suiv., 344a.

ignorante de la philosophie <sup>104</sup>, mais la loi parfaite et intangible, écrite au royaume des Idées; en cela il ne veut pas signifier autre chose que la suprématie de l'être sur le paraître.

Lorsqu'on accepte de jouer paresseusement sur ces mots de loi et de nature, on accuse les sophistes de déprécier une « loi » qu'ils ne soupçonnaient pas, qu'ils ignoraient plutôt qu'ils ne la condamnaient, et l'on attribue à Platon un loyalisme envers le gouvernement établi que dément toute son œuvre politique.

Platon, comme les sophistes, a l'ambition de mener ses disciples jusqu'au plein épanouissement de tout ce qu'il y a en eux de puissance. Comme eux, il veut que l'homme soit libre <sup>105</sup>, c'est-à-dire, son maître, capable de faire sa destinée à l'abri de toute contrainte paralysante, mais, à la différence des sophistes, révolté qu'il est par les excès d'une politique d'intérêt et convaincu des contradictions irrémédiables de l'empirisme, il cherche l'idéal humain, les vraies valeurs humaines, par delà le monde des apparences. La vie ne se justifie que dans la mesure où l'homme tente de se dépasser, tout de même que la pensée n'a de consistance qu'autant qu'elle s'appuie sur un ordre supérieur à celui des phénomènes. Tandis qu'on prônait autour de lui la force et la violence, Platon n'a voulu d'autre aristocratie que celle de la Sagesse par laquelle on accède aux Idées.

La conversion qu'il a proposée à ses contemporains, Platon l'a jugée possible et durable à la seule condition que la société entière passât à la philosophie. C'est pourquoi il veut qu'un philosophe devienne chef

<sup>104</sup> Dans le *Théétète* (173c), Socrate fait honneur aux vrais philosophes d'ignorer les lois d'un pareil Etat: νόμους δὲ καὶ ψηφίσματα λεγόμενα ἢ γεγραμμένα οὔτε ὀρώσιν οὔτε ἀκούουσιν. Dans le *Gorgias*, Calliclès avait reproché cette ignorance à la philosophie (484d). On voit par la réponse du *Théétète* que Platon ne juge pas le reproche déshonorant.

Il y a sans doute dans le *Criton* une prosopopée et une apologie des lois, mais il faut observer 1° que cette apologie est inspirée par des raisons de bon ordre social plus que par des arguments métaphysiques; 2° que le *Criton*, à la différence du *Théétète*, nous livre plutôt la pensée de Socrate que celle de Platon. Et nous avons noté nous-même (p. 32\*) combien l'action de Platon voulait être différente de celle de Socrate en ce qui concerne la conversion philosophique.

<sup>105</sup> Voir les déclarations de Calliclès dans le *Gorgias* (485b-e), et parallèlement celles de Socrate dans le *Théétète* (172d, surtout 175d, e).



d'État, afin d'épurer le milieu et de donner force de lois <sup>106</sup> aux institutions les plus favorables à l'instauration de la philosophie.

Toutefois, cette conversion de la société serait elle-même précaire si les gardiens n'avaient le souci constant de convertir les individus eux-mêmes, dans l'État, en surveillant de près leur formation.

A l'âme tombée du lieu supra-céleste sur la terre, s'imposent de rudes efforts pour remonter vers le Bien. Partout, même dans l'État idéal, l'homme, du seul fait qu'il est homme, se trouve partagé entre des tendances contraires. La lutte de l'âme et du corps, c'est-à-dire de tout ce qui tente d'arracher ou d'attacher l'âme au devenir, est universelle. Selon que l'on aura préféré le corps ou l'âme, on aura décidé de l'orientation de sa vie entière. Voilà pourquoi Platon se préoccupe par-dessus tout des moyens qui aideront les citoyens, et surtout les futurs gouvernants, à se tourner résolument vers les Idées et à travailler sans relâche à cette conversion intime.

Pas de conversion des individus, si ce n'est à la faveur d'une conversion de l'État, mais pas davantage de conversion stable de l'État sans une perpétuelle conversion des individus: telle se présente en résumé la pensée complète de Platon. Elle témoigne d'une large compréhension des conditions de la vie et du progrès humains. Sitôt que l'auteur de la *République* a entrevu une *Conversion Philosophique*, il l'a conçue en tenant compte de tous ses éléments. L'individu, bien loin d'être méconnu, y joue un rôle de premier plan, mais l'influence du milieu social n'y est pas pour autant ignorée.

Pierre RICOUR.

<sup>106</sup> C'est seulement dans l'Etat philosophie que les lois auront un caractère sacré, parce qu'elles deviendront là une réplique de la loi éternelle. C'est pourquoi Platon veut que ces lois progressent avec la science des gouvernants (du moins quand des chefs vraiment compétents détiennent le pouvoir), afin d'être toujours plus conformes à l'idéal suprême (*Politique*, 294; *Lois*, IX, 875c, d).

## Ouvrages et articles consultés.

- BRÉHIER, E., *Histoire de la Philosophie*, I, Paris, 1926.
- BURNET, J., *L'Aurore de la Philosophie Grecque* (trad. Reymond), Paris, 1919.
- CHEVALIER, J., *La Notion du Nécessaire chez Aristote et ses Prédécesseurs*, Paris, 1915.
- DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1906.
- DIÈS, A., *Autour de Platon*, Paris, 1927.
- *Platon*, (coll. Les Grands Cœurs), Paris, 1930.
- *Introduction à la République* (coll. G. Budé, Platon, tome VI), Paris, 1932.
- FIELD, G. C., *Plato and his Contemporaries*, Londres, 1930.
- GOMPERZ, Th., *Les Penseurs de la Grèce* (trad. Reymond), Lausanne, 1905.
- KLEE, R., *La Théorie et la Pratique dans la Cité Platonicienne* (*Rev. d'Hist. de la Philos.*, 1930, p. 309-353; 1931, p. 97-103).
- MAZON, P., *Sur une Lettre de Platon*, Paris, 1930.
- RIVAUD, A., *Les Grands Courants de la Pensée antique*, Paris, 1930.
- ROBIN, L., *La Théorie Platonicienne de l'Amour*, Paris, 1908.
- *La Pensée grecque et les Origines de l'Esprit scientifique*, Paris, 1923.
- *Notice du Banquet* (coll. G. Budé, Platon, tome IV, 2<sup>e</sup> partie), Paris, 1929.
- *Notice du Phèdre* (coll. G. Budé, Platon, tome IV, 3<sup>e</sup> partie), Paris, 1933.
- RODIER, G., *Études de Philosophie Grecque*, Paris, 1926.
- SCHAERER, R., *Ἐπιστήμη et Τέχνη. Étude sur les notions de Connaissance et d'Art d'Homère à Platon*, Mâcon, 1930.
- SOUILHÉ, J., *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, 1919.
- *Pour Interpréter Platon* (*Arch. de Philos.*, I, 1, p. 6-24), Paris, 1923.
- *Notice à la 7<sup>e</sup> Lettre* (coll. G. Budé, Platon, tome XIII, 1<sup>re</sup> partie, p. XXXIII-LVIII), Paris, 1926.
- TAYLOR, A. E., *Plato, The Man and his Work*, Londres, 1927.
- UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, Berlin, 1903.
- ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen*, II (trad. Boutroux), Paris, 1882.
-

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

AUGUSTUS FERLAND, p. s. s. — *Commentarius in Summam D. Thomæ. De Deo Uno et Trino*. Montréal, Grand Séminaire, 1943. In-8, XIX-451 pages.

Tout auteur de manuel de théologie pourrait s'autoriser des considérations ingénieuses par lesquelles saint Thomas ouvre son *Compendium Theologiæ*. Les hommes, dit-il en substance, n'ont pas le temps de se livrer à toutes les recherches requises pour la connaissance de la vérité. Aussi le Verbe divin, s'est-il fait, par l'incarnation, notre *verbum breuiatum* (Rom., 9, 28) pour nous résumer en quelques articles les éléments des vérités nécessaires au salut. Ce que le Christ a fait pour la foi, les manuels le font pour la théologie.

C'est dans cette perspective qu'il convient d'apprécier le quatrième volume, comprenant les traités *de Deo uno et trino*, que M. l'abbé Ferland vient d'ajouter à son manuel de théologie dogmatique.

Du bon manuel il a les qualités de précision, de concision et de clarté; tout est ajouré et les articulations se détachent fortement; même la typographie, sobrement élégante y concourt. D'autre part, il va de soi qu'on n'y peut trouver au même degré l'abondance d'exposition et les vues synthétiques (résumer n'est pas synthétiser) qu'on doit attendre d'ouvrages plus étendus et plus développés. Mais on en retrouvera la moelle dans les paragraphes qui exposent l'état de la question; comme on l'a déjà noté à propos des volumes précédents, ces états de question sont la meilleure partie de l'ouvrage. La partie positive est ordinairement trop condensée pour présenter beaucoup d'intérêt. Ne pourrait-on pas obvier aux nécessaires limites du manuel en donnant à la théologie positive plus de consistance propre et en évitant de la désosser selon les exigences de l'analyse scolastique? Il ne serait pas nécessaire de grossir le volume; il suffirait de grouper les données positives de façon plus souple et moins mécanique.

Le présent manuel se présentant comme un commentaire de la *Somme théologique*, il en suit ordinairement l'ordre et à bon droit. On s'en écarte un peu dans la distribution des attributs divins: les questions concernant la connaissance de l'essence de Dieu précèdent l'exposé des attributs, alors que dans la *Somme* elles viennent entre les attributs entitatifs et les attributs opératifs. L'ordre de la *Somme* n'est pas arbitraire. Après avoir établi l'existence de Dieu, elle passe à l'étude des attributs qui définissent les conditions de l'être divin, *quæ pertinent ad substantiam divinam* [ . . . ] *qualiter Deus sit*. Mais il est bien entendu que l'essence de l'être divin échappant positivement à nos prises, on devra se contenter d'abord de dire ce qu'il n'est pas, en se servant de la *via negationis* (q. 3-11). En outre cette transcendance n'éclate pas seulement dans le rapport de Dieu aux choses, mais aussi de Dieu à toute connaissance créée; c'est pourquoi au nombre des attributs entitatifs se joint la transcendance divine par rapport à notre connaissance. Je ne vois pas d'autre raison aux questions 12 et 13 de la *Somme* tant pour leur

contenu que pour leur place: faire ressortir combien l'essence divine dépasse les connaissances créées. Mais du coup seront dégagées plus explicitement les lois de l'analogie qui régissent notre emploi des noms divins. C'est ce qui prépare la partie suivante des attributs opératifs. Alors, en effet, que dans la partie précédente où la *via negationis* dominait, il n'était pas aussi nécessaire de connaître explicitement ces lois, elles deviennent obligatoires pour traiter des opérations divines où l'on procède plutôt par voie de causalité et d'éminence (*In Boeth. De Trinit.*, q. 6, art. 3). Telles sont, semble-t-il, la progression et l'articulation logiques du traité des attributs divins.

Sur les questions de volonté divine et de prédestination, la doctrine suit la tradition la plus rigoureusement thomiste. Mais je souhaiterais qu'on insistât davantage sur un point apte à satisfaire un peu plus l'esprit, je veux dire l'intimité de l'action divine dans la volonté. Dieu, agissant sur et dans la volonté, y est plus intime que la volonté n'est intime à elle-même (voir la thèse de la présence de Dieu dans la créature). Il en ressort plus clairement que Dieu, tout extérieur qu'il est à la volonté créée, n'en agit pas moins à la manière d'une causé intérieure. C'est ainsi qu'il peut mouvoir les êtres, et la volonté en particulier (p. 229), selon leur nature propre, selon le degré d'intériorité et d'intimité propre à chacun. On comprend mieux qu'une action aussi intime meuve la volonté sans la forcer.

La bibliographie est relativement étendue et complète. Évidemment il fallait faire un choix et donc éliminer. Mais je crois qu'on pourrait trouver place pour quelques autres ouvrages. Par exemple, la *Théologie biblique* du père Ceuppens (*De Deo uno*, 1938; *De Deo trino* — celui-ci est toutefois mentionné au bas de la page 313); l'*Enchiridion Patristicum* du père Bouët de Journet; l'article sur la *Prédestination* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*; l'un ou l'autre ouvrage sur la notion de Dieu d'après l'histoire des religions; *Les Origines du dogme de la Trinité*, par le père Lebreton, etc.

Plusieurs fautes ont échappé à l'attention du correcteur; celle-ci est plutôt fâcheuse: *concilium Arausicanum II deficiens adversus Pelagianos* . . .

Ces quelques remarques ne veulent pas déprécier l'ouvrage. Elles se présentent à titre de suggestions capables peut-être de concourir à rendre plus parfait un ouvrage qui se recommande de lui-même et fait honneur à son auteur.

Jacques GERVAIS, o. m. i.

\* \* \*

CHARLES DE KONINCK. — *De la primauté du bien commun contre les personnalistes. Le principe de l'ordre nouveau*. Québec, Éditions de l'Université Laval, 1943. In-12, XXIII-195 pages.

L'ouvrage que voici se présente comme « un livre de pure sagesse ». C'est bien dans la perspective d'une explication par les causes ultimes de la personne humaine dans ses rapports avec la société qu'il faut lire ou plutôt étudier ce livre. Tout en préconisant une saine réorganisation des sociétés en fonction de Dieu, il règle ce que d'aucuns appellent le « paradoxe fondamental de la vie sociale » par l'explication thomiste de la primauté du bien commun sur la personne.

La position prise par l'auteur nous est d'abord résumée dans une substantielle préface, où Son Éminence le cardinal Villeneuve accentue les conséquences sérieuses qu'il y a pour un penseur à se ranger dans l'un ou l'autre camp, pour ou contre les personnalistes. Elle signale tous les maux qui résulteront tôt ou tard d'une exaltation exagérée de la personne, et se prononce ouvertement contre une substitution de la recherche du

bien privé au bien commun, même dans le cas où la société cesse de remplir son rôle envers ce dernier.

Dans une première partie, M. de K. propose sa thèse comme un retour à la pensée traditionnelle. Il a soin d'étayer sans cesse son exposé sur les textes de saint Thomas. Suit une série d'objections, résumé des nombreux arguments apportés par les tenants d'un ordre personaliste. Chaque difficulté trouve sa réponse particulière. Puis l'auteur signale le défaut fondamental des raisons mises en avant par les adversaires. Finalement il indique en contrepartie, le lien étroit qui unit personalisme et totalitarisme.

La deuxième partie répond au sous-titre du volume: *le principe de l'ordre nouveau*. Elle relève toutes les aberrations dues à une prétendue métaphysique sans Dieu, faite pour un monde sans cause extrinsèque, régi par une raison dépourvue de droiture, chez qui l'art a détrôné la prudence. Le principe, c'est donc: « Le pur moi. Le moi avec tout ce qu'il tient le plus de lui-même comme pur sujet, voulu, cette fois, comme fin. » En appendice l'auteur reprend quelques points de doctrine déjà abordés dans l'une ou l'autre partie, afin d'explicitier certains détails et de prévenir, si possible toute méprise au sujet de sa thèse.

A personne n'échappe l'intention de créer par ce livre un mouvement de retour à une doctrine sociale plus intransigeante. Mais, si l'on admet facilement la primauté du bien commun, l'on hésite encore souvent à y voir un complément nécessaire du plan personaliste. Les dangers et les maux signalés sont trop grands pour négliger de remonter à leur cause, surtout en un temps où chacun cherche à prévoir comment asseoir la société sur une base équitable. Si les philosophes ont quelque chose à dire dans l'organisation du monde, ils s'y prépareront en s'attaquant à des problèmes comme celui auquel M. de K. s'est acharné d'une façon objective et sereine.

Gérard CLOUTIER. o. m. i.

---

# Recension des revues

---

## Catholic Historical Review (The).

October 1943. — Francis X. MURPHY: *The Date of Christ's Birth. Present State of the Question*, p. 307-325. — William A. HINNEBUSCH: *The Personnel of the Early English Dominican Province*, p. 326-346. — Joseph T. DURKIN: *A Rich Source Collection for Catholic Scholars of the Risorgimento: The Henry Nelson Gay Materials of Harvard University*, p. 347-356. — Friedrich ENGEL-JANOSI: *Some Notes on Lord Acton Suggested by a Recent Book*, p. 357-362.

## Harvard Theological Review (The).

October 1943. — Martin P. NILSSON: *Problems of the History of Greek Religion in the Hellenistic and Roman Age*, p. 251-275. — Morton S. ENSLIN: *Luke and Samaritans*, p. 277-297. — G. ZUNTA: *On the Opening Sentence of Melito's Paschal Homily*, p. 299-315. — Campbell BONNER: *A Supplementary Note on the Opening of Melito's Homily*, p. 317-319.

## New Scholasticism (The).

October 1943. — Anton C. PEGIS: *Rev. John F. McCormick, S.J.: In Memoriam*, p. 303-306. — James A. MCWILLIAMS: *Aristotelian and Cartesian Motion*, p. 307-321. — Francis S. MCMAHON: *Being and Principles of Being*, p. 322-339. — Gerard SMITH: *Avicenna and the Possibles*, p. 340-357. — Vincent V. HEER: *Gestalt Psychology. Empirical or Rational?* p. 358-379.

## Theological Studies.

December 1943. — Bernard J. F. LONERGAN, S.J.: *Finality, Love Marriage*, p. 477-510. — Hilary R. WERTS, S.J.: *Insuperable Embarrassment and Confession*, p. 511-524. — Gustav VOSS, S.J.: *Missionary Accommodation and Ancestral Rites in the Far East*, p. 525-560. — John C. FORD, S.J.: *Notes on Moral Theology, 1943*, p. 561-600.

## Thomist (The).

October 1943. — J. C. OSBOURN, O.P., and Pierre H. CONWAY, O.P.: *The Pen and Sword Versus God*, p. 285-317. — Edward J. LINTZ: *The Unity in the Universe, According to Alfred N. Whitehead (Second Installment)*, p. 318-366. — Mortimer J. ADLER and Walter FARRELL, O.P.: *The Theory of Democracy (Part V)*, p. 367-407.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# L'origine de l'âme humaine

---

## INTRODUCTION.

Les sciences spéculatives, supérieures aux sciences pratiques en ce qu'on les recherche pour elles-mêmes et non pas pour une autre fin, se hiérarchisent d'après la dignité de leur objet et leur degré de certitude <sup>1</sup>. Plus l'objet est élevé et plus il comporte de certitude, plus la science est parfaite. Et celle qui en domine une autre dans l'ordre de l'objet, garde la primauté, même si elle jouit de moins de certitude; car elle possède une noblesse substantielle nécessairement supérieure à celle que confère la certitude. En effet, selon la remarque d'Aristote <sup>2</sup>, nous préférons un savoir de peu d'étendue dans les choses élevées, même s'il ne dépasse pas le degré de la probabilité, à une connaissance étendue et certaine dans le domaine des choses ordinaires.

Or, selon le même philosophe <sup>3</sup>, la science de l'âme en général se recommande par ces deux titres à la fois : et par sa certitude, car l'existence de l'âme, principe de vie, est attestée par l'expérience, et par la dignité de son objet, sans contredire la plus noble des choses de la nature.

La thèse présente, qui a pour sujet *L'origine de l'âme humaine*, se rattache donc à la psychologie, la partie la plus élevée de la philosophie naturelle, et même au traité qui occupe le dernier sommet, celui de l'âme raisonnable. Au sujet de leur âme, tous les hommes désirent principalement savoir si elle doit survivre au corps <sup>4</sup>; c'est pourquoi, l'étude de la question de la fin de l'âme offre le maximum d'intérêt. Mais celle de son origine, étroitement liée à la première — comme l'exprime l'adage scolastique, *finis rei respondet principio ejus* <sup>5</sup>, — n'a pas moins attiré l'at-

<sup>1</sup> Saint THOMAS, *In I De Anima*, lect. I, n. 4.

<sup>2</sup> *De Partibus Animalium*, lib. I, c. V.

<sup>3</sup> *De Anima*, lib. I, c. I, 402a.

<sup>4</sup> *Omnes maxime scire desiderant circa animam utrum . . . contingat . . . separari* (*In I De Anima*, lect. II, n. 21).

<sup>5</sup> *C. Gent.*, lib. II, c. 87.

tention des philosophes. Aussi, si loin que l'on remonte dans l'histoire des doctrines, on constate l'effort de l'esprit humain pour la résoudre. Les sages de l'Orient mêlent à leurs systèmes religieux des vues sur ce sujet. Mais c'est en Grèce, où s'inaugure la véritable philosophie, que la question est abordée dans le champ strictement rationnel, en dehors des croyances religieuses ou mythologiques.

Cependant les meilleurs penseurs grecs ne purent fournir que des solutions entachées d'erreur, ou pour le moins incomplètes. Et le génie païen, en général, ne put guère s'élever au-dessus d'un émanatisme injurieux à la divinité et contraire aux attributs de l'âme raisonnable. Quelques philosophes, tels que Socrate, Platon et Aristote, n'exprimèrent pas clairement leur pensée; mais il reste que leurs hésitations ou leurs contradictions témoignent que la spéculation philosophique n'avait pas encore atteint les hauteurs d'où se découvre pleinement la vérité.

C'est au patrimoine de la pensée chrétienne, que le concept de création, ou de production *ex nihilo*, appartient en propre. Bien qu'intrinsèquement capable d'y arriver, la raison naturelle, livrée à ses seules forces, n'a pu le faire. Il lui a fallu les lumières et les indications de la foi, pour découvrir en marchant dans ses propres sentiers humains, que la Cause première a produit l'univers sans aucune matière préexistante, et que les âmes raisonnables arrivent quotidiennement à l'existence de la même façon. La difficulté de la question, et les ténèbres laissées dans l'intelligence humaine par le péché d'origine, expliquent le fait.

Solution apportée par le christianisme, la doctrine de la création successive des âmes dans le temps ne fut cependant pas, en raison des circonstances qui attirèrent l'attention des premiers philosophes chrétiens sur d'autres problèmes, proposée dès le début. Et quand arriva le moment d'étudier ce problème la doctrine créationniste parut à plusieurs en opposition avec l'enseignement de la foi, particulièrement sur le point de la transmission du péché originel des parents aux enfants. Cette antinomie livra un grand nombre de philosophes en proie à l'hésitation, jusqu'à ce que les scolastiques, forts de ce principe que le Dieu auteur de la raison naturelle et le Dieu auteur de la Révélation ne peuvent se contredire, montrèrent l'accord entre les vérités de la foi et la création quotidienne des âmes raisonnables, exigée par la plus saine philosophie.



Depuis lors, la question a été considérée comme définitivement réglée par l'immense majorité des philosophes chrétiens; mais en dehors de leurs rangs, les opinions les plus diverses ont continué de se donner libre cours, en conservant au problème son actualité.

Le présent travail tendra à démontrer à nouveau la vérité touchant l'origine de l'âme. Après avoir donné un exposé aussi complet que possible des opinions tenues sur le sujet, depuis l'origine de la philosophie jusqu'à nos jours, on établira par la raison que chaque âme humaine arrive à l'existence par une création proprement dite de Dieu.

Une telle étude offre de précieux avantages qu'il plaît de souligner. D'abord, l'historique de la question permet de constater que la pensée humaine chemine péniblement dans le domaine philosophique et qu'elle n'arrive pas du premier coup aux grandes solutions définitives. Les inconvénients et les contradictions de l'erreur ne contribuent pas moins que l'évidence de la vérité, à contraindre l'esprit d'accepter ces solutions mitoyennes et élevées, qui, purifiant les bons éléments qui se rencontrent dans les autres doctrines, les synthétisent dans une unité supérieure, qui est le propre de la vérité pleine et entière.

L'histoire nous apprend aussi que la Révélation fut d'un précieux secours à la raison humaine, pour lui permettre d'atteindre certains sommets strictement naturels, et qu'une fois parvenue sur ces hauteurs, l'intelligence exigea quelque temps avant de réunir dans un ensemble harmonieux tout ce qui se découvrait à son regard : tout comme le spectateur, sur une haute montagne, doit examiner quelque temps en détail les différentes sections de la plaine, avant de les réunir dans une seule vue panoramique.

Reprendre, à la suite des génies de la scolastique, la démonstration qui conduit à la solution du problème, n'offre pas moins d'intérêt et d'avantages que faire l'histoire des doctrines. On ne peut scruter ces raisonnements profonds et leur chercher une expression personnelle, sans acquérir un peu de cet équilibre et de cette solidité de pensée qui caractérisent tant la scolastique. Quelque peu de progrès accompli dans cette voie récompenserait des efforts accomplis pour repenser des vérités anciennes et toujours nouvelles.

## SECTION HISTORIQUE.

Dans cette première partie qui fera connaître la pensée des philosophes sur le sujet de l'origine de l'âme humaine, on exposera d'abord les différentes erreurs, qu'on peut ramener aux systèmes suivants : l'émanatisme qui fait dériver l'âme de la divinité; le traducianisme qui la considère comme transmise par les parents; l'atomisme qui, en parfait matérialisme, la réduit à une combinaison d'atomes; et l'évolutionisme pour lequel l'âme raisonnable est le terme de l'évolution naturelle. Ensuite on fera l'histoire du créatianisme, le seul système qui soit en conformité avec la raison et la foi.

## I. — L'ÉMANATISME.

Bien qu'il y ait une émanation authentique, celle des propriétés et des opérations <sup>1</sup>, le terme « émanatisme » est cependant réservé à une opinion très ancienne, selon laquelle tous les êtres de l'univers ne seraient qu'un écoulement et une extension de la substance divine. Ils en procéderaient depuis toujours sans la diminuer, comme les étincelles procèdent du feu, et la lumière de son foyer <sup>2</sup>. C'est donc un mode de production, qui ne consisterait pas, comme la création, à faire succéder l'être au néant pur et simple, ni, comme la génération, à produire un nouvel être par une transformation de la matière, mais qui se ramènerait à un développement ou déploiement de la substance divine, comparable, si l'on veut, à l'épanouissement des puissances en opérations. Et c'est cette activité, intérieure à Dieu, qui expliquerait l'origine des créatures.

Sur le point précis de l'origine de l'âme, les émanatistes peuvent être partagés en deux catégories. Pour les uns, les âmes individuelles sont des particules de la divinité, jouissant en dehors de leur source, d'une existence plus ou moins propre; pour les autres, Dieu est l'unique substance, et toutes les âmes, s'identifiant à lui foncièrement, ne sont que ses modes ou manifestations <sup>3</sup>. Les tenants de l'émanatisme seront donc ralliés à l'un ou l'autre de ces groupes, selon qu'ils feront naître

<sup>1</sup> Les scolastiques prennent quelquefois le mot « émanation » dans le sens large de production en général: ainsi, saint THOMAS, *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 1.

<sup>2</sup> Voir Elie BLANC, *Dictionnaire de philosophie*, au mot *Emanation*.

<sup>3</sup> On pourrait aussi parler d'un émanatisme anthropologique, faisant émaner l'âme des enfants de celle des parents; mais cette opinion se rattache plutôt au génératianisme dont il sera question après.

l'âme humaine d'une division de la substance divine, ou qu'ils la considèrent comme une manifestation spéciale de cette unique substance.

Saint Thomas, ignorant le panthéisme des modes, introduit seulement au XVII<sup>e</sup> siècle par Spinoza, mentionne deux classes d'émanatistes, selon qu'ils reconnaissent ou non la spiritualité du principe de l'univers. Les premiers philosophes, dit-il <sup>4</sup>, ne pouvant s'élever au-dessus du sensible, conçurent Dieu, principe du monde visible, comme un être corporel, et l'âme, comme une partie de sa substance. D'autres arrivèrent à concevoir un Dieu spirituel, mais uni à la matière comme sa forme. Et parmi ceux-là, quelques-uns prétendirent que l'âme humaine est une partie de Dieu, âme universelle, tout comme l'homme lui-même est une partie de l'univers.

#### 1. LES PARTISANS DE L'ÉMANATISME SELON LEQUEL L'ÂME HUMAINE EST UNE PARTIE DE LA DIVINITÉ.

##### a) *Dans l'Inde.*

Le brahmanisme — système philosophico-religieux qui se substitua dans l'Inde à l'antique religion védique <sup>5</sup>, — enseigne que l'âme humaine émane de la divinité. Dans les écrits appelés « Brâhmanas <sup>6</sup> » et « Upanishads », élaborés entre le VIII<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère, il propose Brahma, la divinité par excellence, comme le principe de l'univers qu'il anime et la source de l'âme humaine qui en émane comme une partie d'un tout. Parcelles de ce principe éternel, les âmes individuelles ne cessent pas cependant de demeurer identiques à Brahma, dans son essence <sup>7</sup>.

##### b) *En Chine.*

Au VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., les antiques croyances du peuple chinois se transforment sous l'influence des réformateurs Confucius et Lao-Tse. Dans son système philosophique, Lao-Tse enseigne l'existence

<sup>4</sup> *Sum. Theol.*, I, q. 90, a. 1.

<sup>5</sup> « Védas », mot qui signifia à l'origine « science », et désigna ensuite les collections d'écrits où furent codifiées, de 1200 à 400 avant notre ère, les croyances hindoues.

<sup>6</sup> « Brahmana » signifia d'abord « commentaire ou explication des Védas », et ensuite une forme aristocratique et savante d'un Védisme très pénétré de philosophie.

<sup>7</sup> Voir René GROUSSET, *Les philosophies Indiennes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1931, t. I, ch. I. *Les Upanishads*; Pierre JOHANNIS, S. J., *Vers le Christ par le Vedanta*, Louvain, Museum Lessianum, 1933, vol. I, ch. IV, V et VI.

d'un Premier Principe, Tao — d'où le nom de Taoïsme donné à son système, — de la terre et de l'air, trinome d'où sont sortis tous les êtres <sup>8</sup>. De ce Principe, qui habite et opère en tout, émane l'être de toutes choses. Les âmes humaines, que Lao-Tse fait tomber, après la mort, dans le grand tout inconscient si elles n'ont rien appris pendant la vie, transmigrer si elles ont acquis quelque science, ou rentrer dans le Principe conscient si elles ont appris le grand secret que tout est un, sont des participations du Principe universel.

### c) *En Égypte.*

Les Égyptiens, ne s'élevant pas à l'ordre d'une divinité purement immatérielle, conçoivent Atoum, le premier dieu, comme naissant de chaos, sous la forme du soleil, alors qu'il n'y avait encore ni ciel ni terre, et entreprenant d'organiser le monde. Atoum Râ est fécond, et par lui seul, produit tous les êtres. Parmi ses huit descendants, on compte Qeb, la terre ou le monde inférieur, et Nout, le firmament ou monde supérieur; tout ce qui vit sur terre provient de Qeb, et tout ce qui vit au ciel, de Nout <sup>9</sup>. Est-ce que l'âme humaine, dont les Égyptiens professèrent toujours l'immortalité, personnelle ou non, provenait de la divinité selon une émanation proprement dite? Ou bien, dans leur conception matérielle de la divinité, la faisaient-ils naître de l'union des dieux, par une sorte de génération? Impossible de se prononcer; car il ne semble pas que leur mythologie n'ait rien formulé de précis sur ce point.

### d) *Chez les Grecs et les Latins.*

1. Le germe de l'émanatisme se rencontre d'abord dans la philosophie d'Héraclite d'Éphèse (576-480). Pour lui, rien n'existe que le devenir — tout coule et rien ne s'arrête — et le principe de l'univers, c'est le feu. Tout ce qui apparaît, l'âme humaine elle-même, n'est qu'une parcelle de ce feu vivant et divin. Plus le feu est pur et sec, disait-il, plus l'âme est parfaite <sup>10</sup>.

<sup>8</sup> HUBY, *Christus, Manuel d'histoire des religions*, Paris 1934, p. 174-176.

<sup>9</sup> Voir HUBY, *op. cit.*, ch. XII, n° 3.

<sup>10</sup> *Lux sicca animus sapientissimus est* (HÉRACLITE, fr. 73, dans MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris, Didot, 1875, t. II, p. 325). Voir Aurelio COVOTTI, *I presocratici saggi*, Napoli, Rondinella, 1934, c. 4, p. 52.

2. *Anaxagore*<sup>11</sup> (vers 520), premier philosophe grec à proclamer l'existence d'une Intelligence supérieure au monde et organisatrice de son ordre — ce qui lui valut, de la part d'Aristote, le compliment d'avoir seul gardé la raison au milieu des autres qui parlaient au hasard<sup>12</sup>, — enseigne cependant que les âmes sont des parties de ce *Nous*, la plus subtile de toutes les choses. Le *Nous* est, pour lui, une sorte d'âme du monde, de laquelle les autres émanent.

3. *Socrate* (470-399), dont la doctrine nous est connue par les écrits de ses plus célèbres disciples, Platon et Xénophon, lui-même n'ayant livré qu'un enseignement oral, aurait professé l'émanatisme touchant l'origine de l'âme. Il conçoit Dieu comme une sorte d'âme du monde, une sagesse répandue en tout. Et l'âme de l'homme est une partie de l'intelligence universelle, comme son corps une petite partie de l'univers matériel<sup>13</sup>.

4. *Platon* (429-348) n'exprime pas clairement sa pensée, touchant l'origine de l'âme. En train d'organiser une philosophie systématique, il propose souvent des théories où l'on peut voir, en même temps que le germe de la vérité, celui de l'erreur. De plus, le style poétique qu'il se plaît à employer, s'accompagne nécessairement de l'imprécision de la pensée.

Ce philosophe conçoit le monde matériel comme un immense vivant, animé d'une seule âme, dite « royale ». Les âmes humaines individuelles, au moins dans leur partie supérieure qui est le *Nous*, ne sont que des participations de la première<sup>14</sup>. Or, l'âme royale doit être vraisemblablement identifiée avec le demiurge, qui a pour rôle d'organiser le monde sensible, en y reproduisant ce qu'il contemple dans celui des Idées. Et le demiurge lui-même s'identifie avec Dieu, que Platon conçoit comme inférieur aux Idées éternelles, et comme jouant le rôle de

<sup>11</sup> Voir COVOTTI, *op. cit.*, c. 22, p. 215 et suiv.; Erwin ROHDE, *Psychée*, Paris, Payot, 1928, p. 423-424.

<sup>12</sup> *Metaphys.*, I, I, c. 3, 984b, 16.

<sup>13</sup> Voir XÉNOPHON, *Mem.*, I, 4, 8; PLATON, *Phédon*, 97b; Clodius PIAT, *Socrate* (Coll. *Les grands philosophes*). 2<sup>e</sup> éd., Paris, Alcan, 1912, ch. VIII, p. 224-225.

<sup>14</sup> Dans le *Philèbe*, Socrate et Protarque tiennent le discours suivant: « Ne dirons-nous pas que notre corps a une âme? — Assurément nous le dirons. — D'où l'aurait-il prise, mon cher Protarque, si le corps de l'univers n'est pas lui-même animé, s'il n'a pas les mêmes choses que celui-ci, et de plus belles encore? — Il est clair, Socrate, qu'il ne l'a point prise ailleurs » (*Philèbe*, 30a).

cause efficiente, sinon de cause formelle proprement dite, dans l'organisation de l'univers matériel.

Cette triple identification est clairement suggérée par Platon lorsqu'il démontre l'existence de Dieu par le mouvement. Après avoir établi qu'on ne peut remonter indéfiniment dans la série des moteurs qui se transmettent le mouvement et qu'il faut enfin arriver à un premier moteur qui soit source de tout le mouvement de l'univers, il admet que l'âme est « le moteur qui a en soi le principe de son mouvement et peut donc le communiquer sans le recevoir auparavant <sup>15</sup> ».

Platon paraît donc se représenter Dieu comme l'âme du monde. Il s'ensuit que les âmes humaines, émanées de l'âme royale, émanent en même temps de Dieu.

S'il fallait identifier le Dieu platonicien avec l'Idée suprême de Bien, ou avec l'Idée de la Pensée (*Logos*), ou avec l'ensemble du monde intelligible, il resterait hors de doute que Platon fait émaner l'âme humaine de l'âme royale. Cependant « parmi les êtres, déclarés divins par Platon, celui qui répond le mieux à notre idée de Dieu c'est le Demiurge ou l'âme royale <sup>16</sup> ».

5. *Le Stoïcisme*, fondé par *Zénon* de Cittium en Chypre (336-264) et dont les principaux représentants furent *Cléanthe* (300-232), successeur de *Zénon* à l'école d'Athènes, *Chrysippe* (282-204) appelé le second fondateur du stoïcisme, *Posidonius* (135-51), *Sénèque* (4-73), *Epictète* (†117 après J.-C.) et l'empereur *Marc-Aurèle* (121-180) reconnaît l'existence d'une Intelligence divine, ordnatrice de l'univers et appelée *Logos*; mais le Dieu stoïcien, inférieur au demiurge de Platon en ce qu'il est corporel — ce qui est déclaré nécessaire pour qu'il puisse agir sur le monde sensible, — s'unit à la matière qu'il organise, par voie de compénétration, jusqu'à ne former avec lui qu'un être unique, résultat du mélange total. Dieu est ainsi conçu comme une âme universelle, joignant les attributs contradictoires de l'Intelligence et de la matérialité, et organisant le monde en l'informant; et chaque être de la nature,

<sup>15</sup> *Si hoc se habet, numquid desideramus quo minus plane demonstratum sit, animum idem esse atque primam originem et motionem eorum, quæ sunt et fuerunt et erunt, omniumque his contrariorum, quandoquidem eum mutationis et motionis omnis omnibus Causam esse repertum est?* (*Lois*, I. X, DIDOT, 89a.)

<sup>16</sup> F.-J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris, Tournai, Rome, Desclée, 1937, p. 66.

partie ou membre du corps divin, s'identifie avec Dieu qui est mélangé à tout.

L'âme humaine, le plus subtil de tous les corps, émane de l'âme universelle, ou du Feu divin. Épictète l'appelle un « fragment de Dieu <sup>17</sup> » et Sénèque, « une partie du souffle divin dans le corps de l'homme <sup>18</sup> ».

6. *Cicéron* (106-44 A. C.), qui emprunta à Platon sa doctrine sur Dieu et sur l'âme, sans toutefois pouvoir trouver une pleine certitude dans ces questions spéculatives — il se contredit parfois d'un traité à l'autre, ou laisse percer un doute, — se montre peut-être partisan de l'émanatisme de l'âme dans le *De Senectute* <sup>19</sup>.

7. *Le néo-platonisme*, qui se donne pour tâche de concilier la philosophie grecque, et spécialement Platon, avec les idées religieuses qui étaient alors en circulation, professe clairement l'émanatisme touchant l'origine de l'âme.

*Philon* <sup>20</sup> (40-A.C.-40 P.C.), son principal représentant dans la phase préparatoire de l'école, conçoit l'homme, dans sa partie spirituelle, comme une partie de Dieu <sup>21</sup>, et la raison, comme un souffle divin <sup>22</sup>. Cependant, en se contredisant, Philon soutient parfois que l'air est principe de la vie de l'âme, et que celle-ci émane de l'éther dont sont formés le ciel et les astres.

8. Pour *Plotin* <sup>23</sup> (205-270), qui conduit le néo-platonisme à son apogée, les rapports de Dieu avec la créature sont régis par le principe suivant : « Tout être parfait produit sans rien perdre, une image, douée

<sup>17</sup> *Diss.* I, 14, 6.

<sup>18</sup> *In corpus humanum pars divini spiritus mersa* (*Ep.*, 66, 11).

<sup>19</sup> *Dum sumus his inclusi compagibus corporis, munere quodam necessitatis, et gravi opere perfungimur. Est enim animus celestis, ex altissimo domicilio depressus, et quasi demersus in terram, locum divinæ naturæ, æternitatisque contrarium. Sed credo deos immortales sparsisse animos in corpora humana, ut essent qui terras tuerentur, qui- que celestium ordinem contemplantes, imitarentur eum vitæ modo atque constantia* (*De Sen.*, c. 21).

<sup>20</sup> Voir Abbé Jules MARTIN, *Philon* (coll. *Les grands philosophes*), Paris, Alcan, 1907, p. 226-228. Emile BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Études de Philosophie Médiévale VIII), 2<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1925.

<sup>21</sup> PHILON, *De Somniis*, lib. I, n. 6, éd. Mangey et Tauchnitz, t. I, p. 625.

<sup>22</sup> *Quod Deterius Potiori insidiari soleat*, n. 24, t. I, p. 208; *De Mundi Opificio*, n. 46, t. I, p. 32.

<sup>23</sup> Voir BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Boivin, 1928.

par rapport à son modèle, à la fois de similitude et de dégradation, d'immanence et de distinction réelle. » Conséquemment, de Dieu appelé l'Un ou l'Unité absolue parce qu'il contient dans sa perfection transcendante et simple toutes les perfections variées des créatures, procède, par une sorte de rayonnement, l'Intelligence ou le *Nous*. Tandis que l'Un est absolument simple, l'Intelligence admet la dualité de sujet et d'objet ainsi que la multiplicité des Idées : elle est donc moins parfaite que son principe.

Le *Nous*, suivant le même procédé d'émanation dégradante, produit l'Âme du monde. Celle-ci, encore moins une que son principe immédiat, contient une multitude presque infinie d'éléments réellement distincts, appelés « forces plastiques », et qui sont les âmes particulières constituant la perfection substantielle de tous les êtres de l'univers sensible. Car pour Plotin, tous les êtres corporels, même les minéraux, sont animés. Et les âmes particulières habitent l'Âme universelle comme les Idées habitent l'Intelligence.

Enfin l'Âme produit à son tour la matière où la dégradation est parvenue à son terme et où l'on ne trouve plus que la pure imperfection et multiplicité.

Comment les âmes particulières, et spécialement les âmes humaines, sont-elles contenues dans l'Âme universelle? Plotin, en même temps qu'il reconnaît la multiplicité et, par conséquent, la distinction réelle des âmes particulières, proclame leur identité avec la grande Âme qui les renferme. L'Âme universelle est tout entière dans chacune des âmes particulières; elle se donne et se garde, elle se multiplie et n'en demeure pas moins une<sup>24</sup>. Et les âmes individuelles se distinguent cependant, comme les multiples conclusions qui participent à une même science, et contiennent toutes les autres virtuellement. Quelle que soit la valeur de cette explication donnée par Plotin, il reste que pour lui, toute âme procède de l'Intelligence et, en définitive, de l'Un.

Comment entendre cette émanation? Dans le sens orthodoxe où les scolastiques prennent parfois le mot « émanation », et qui signifie

<sup>24</sup> « Elle se donne à la multiplicité, sans s'y donner; c'est-à-dire qu'elle est capable de s'offrir à toutes choses, bien qu'elle reste où elle est et qu'elle reste une; car elle plonge en toutes choses à la fois, et elle n'est séparée de rien. C'est le même être qui est en plusieurs » (*Enn.*, q. 5, coll. Budé, p. 235).



création pure et simple <sup>25</sup>, ou dans un sens panthéistique? Deux interprétations sont ici proposées : les uns, comme R. Arnou <sup>26</sup>, s'appuyant sur cette partie du principe plotinien, disant qu'il faut reconnaître une distinction réelle entre la cause parfaite et l'être de son effet, s'opposent à une interprétation panthéistique; les autres, tels que R. Jolivet <sup>27</sup>, se fondant sur le caractère nécessaire de l'émanation énoncé par le même principe, ou sur ceci que l'effet est une manifestation essentielle de la cause parfaite, considèrent les êtres émanés de l'Un comme ses portions, ou comme un ensemble constituant avec lui, la divinité elle-même.

Les paroles de Plotin ne manquent pas où il proclame la distinction entre l'Un et ses effets :

Étant parfait, dit-il, l'Un surabonde, et cette surabondance produit une chose différente de lui <sup>28</sup>.

Toutes choses sont le Premier et ne sont pas le Premier; elles sont le Premier parce qu'elles en dérivent; elles ne sont pas le Premier parce que celui-ci reste en lui-même en leur donnant l'existence <sup>29</sup>.

La cause ne peut s'identifier avec son effet <sup>30</sup>.

Mais son langage reste obscur et « l'émanation au sens plotinien, tout en sauvegardant explicitement la distinction réelle entre le vrai Dieu et la création, contient un germe dangereux de panthéisme <sup>31</sup> ».

9. *Le Gnosticisme*, hérésie apparue dès le début de l'ère chrétienne, et qui revêtit diverses formes durant ses trois siècles d'existence, admit généralement l'existence de deux premiers principes, l'un pour le bien, l'autre pour le mal, et desquels procèdent par émanation une série hiérarchisée d'éons ou d'esprits, de moins en moins parfaits à mesure qu'ils s'éloignent davantage de leur source <sup>32</sup>.

Manès († vers 277), dans la forme particulière qu'il donne au gnosticisme, explique l'origine du monde sensible par la rencontre et le mélange du bon et du mauvais principe, Dieu et Satan. Le royaume de

<sup>25</sup> Voir *Sum. Theol.*, I, q. 45., *De modo emanationis rerum a Primo Principio*.

<sup>26</sup> R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, 1 vol., Paris, 1921, p. 151-187.

<sup>27</sup> R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1 vol., Paris, 1931, p. 123-125.

<sup>28</sup> 5<sup>e</sup> *Enn.*, II, 1, coll. Budé, p. 33.

<sup>29</sup> 5<sup>e</sup> *Enn.*, II, 2, p. 35.

<sup>30</sup> 6<sup>e</sup> *Enn.*, VI; Voir ARNOU, *op. cit.*, p. 156.

<sup>31</sup> THONNARD, *op. cit.*, p. 181.

<sup>32</sup> Voir MARION, *Histoire de l'Eglise*, t. I, ch. IV, n° 28, III<sup>e</sup> siècle.

lumière habité par le bon principe et les bons éons auxquels il a donné naissance, et celui des ténèbres ou règne Satan avec ses mauvais éons, entrèrent un jour en lutte et, par leur mélange, produisirent le monde actuel composé de bons et de mauvais éléments. Or, les âmes viennent du bon principe tandis que la matière procède du mauvais. Turbon <sup>33</sup>, disciple et auditeur de Manès, expliquant la pensée de son maître, dit qu'il adorait deux dieux éternels : l'un bon qu'il appelait lumière et l'autre mauvais nommé ténèbres. De plus il regardait l'âme humaine comme une parcelle de la lumière <sup>34</sup> et le corps comme une parcelle des ténèbres.

10. *Le priscillianisme* <sup>35</sup>, qui sévit en Espagne au IV<sup>e</sup> siècle, et qui était dans son fond le manichéisme mêlé de quelques autres erreurs, enseignait que les âmes sont de même substance que Dieu, et qu'elles descendent volontairement sur la terre pour combattre contre le mauvais principe <sup>36</sup>. Le concile de Braga, tenu en 563, condamne la doctrine priscillianiste qui tient que les anges et les âmes humaines sont des émanations de la substance divine <sup>37</sup>.

11. *Jean Scot Érigène*, qui au IX<sup>e</sup> siècle remet le néo-platonisme en honneur, tient un langage qu'à bon droit on peut suspecter de panthéisme et d'émanatisme, en ce qui concerne l'origine de l'âme humaine <sup>38</sup>. Cependant l'orthodoxie de sa pensée peut être défendue <sup>39</sup>.

#### e) Chez les Arabes.

*La philosophie arabe* <sup>40</sup>, qui se développa successivement en Orient et en Espagne sur une période de trois siècles et demi (de 850 à 1200 environ), eut parmi ses principaux représentants des tenants de l'émanatisme. Il est curieux de constater que les philosophes arabes, très au courant de l'œuvre d'Aristote et s'en faisant les commentateurs, aient

<sup>33</sup> Voir ROHRBACHER, *Hist. univ. de l'Egl. cath.*, t. II, Paris 1879, l. 29, p. 572.

<sup>34</sup> *Sum. Theol.*, I, q. 90, a. I.

<sup>35</sup> Son premier auteur fut Marc, manichéen de Memphis en Egypte. Il vint en Espagne où il eut parmi ses premiers disciples Priscillien, évêque d'Avila, qui donna son nom à la secte.

<sup>36</sup> Voir Saint AUGUSTIN, *Epist. 166 ad Hieronymum*: ML 33, col. 723; ROHRBACHER, *op. cit.*, t. III, l. 36, p. 282.

<sup>37</sup> Denzinger, n. 235.

<sup>38</sup> *De Divisione Naturæ*.

<sup>39</sup> F. VERNET, Érigène, dans *Dict. de Théol. cath.*, col. 401-434.

<sup>40</sup> Voir DE WULF, *Hist. de la Phil. Médiévale*, t. I, Paris, Vrin, 1934, p. 298.

été conduits à cette doctrine sur l'origine de l'âme humaine. La raison en est que leur interprétation d'Aristote est dominée par des œuvres qui lui sont faussement attribuées, entr'autres, la célèbre *Théologie d'Aristote* qui n'était qu'une traduction arabe (840) d'extraits tirés des trois dernières *Ennéades* de Plotin. La philosophie arabe, tributaire de plusieurs autres sources, telles que l'islamisme, les théories persane et hindoue, est cependant, dans la mesure où elle suit les Grecs, « essentiellement constituée par une interprétation néoplatonicienne de l'œuvre entière d'Aristote <sup>41</sup> ».

1. *Al Kindi* (†872) ébauche une théorie qui reçoit son développement d'*Al Farabi* (†950). Celui-ci, comme Plotin qu'il connaît par la pseudo-théologie d'Aristote, imagine une série d'Intelligences émanant l'une de l'autre, d'après une loi de dégradation croissante. De l'Un éternel, procède une Intelligence éternelle. Celle-ci en se tournant vers son Principe, produit une autre Intelligence, tandis qu'en se connaissant elle-même, elle engendre la matière de la première sphère céleste ainsi que son âme motrice : la connaissance de son existence, en tant que possible — ou de sa matière, celle-ci n'étant pas l'être en puissance, — produisant la matière de la sphère, et la connaissance de sa forme ou de son essence, produisant l'âme motrice.

Huit sphères concentriques <sup>42</sup> sont ainsi produites à mesure que naît la hiérarchie des Intelligences, et la dernière sphère, celle de la lune, est dominée par le dernier des Intellects, appelé Actif. L'Intellect Actif a pour rôle de produire dans les âmes humaines la connaissance actuelle ou l'intellect acquis. Et l'humanité entière est illuminée par ce principe extérieur qui contient de façon indivisible, toutes les quiddités ou formes des choses sensibles <sup>43</sup>.

2. *Avicenne* (Ibn Sina, 980-1036), qui adopta la doctrine d'Al Farabi sur l'émanation des Intellects et des âmes motrices, attribue à l'Intellect Agent séparé, avec le rôle d'illuminer les âmes humaines, celui même de les produire <sup>44</sup>. Avec le concours des sphères célestes dont les

<sup>41</sup> Voir BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, Alcan, 1938, t. I, fasc. III, ch. IV, p. 613.

<sup>42</sup> On reconnaît ici les théories astronomiques d'Aristote.

<sup>43</sup> BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, t. I, p. 617.

<sup>44</sup> DE WULF, *Hist. de la Phil. médiév.*, p. 301-302.

mouvements contribuent à préparer la matière, l'Intellect Agent communique les formes, et les âmes, qui font de la matière des substances déterminées.

Si l'on juge maintenant ce courant de philosophie, en s'arrêtant à Avicenne qui marque un point culminant, il faut dire qu'il admet incontestablement l'origine émanatrice des Intelligences célestes, et surtout, celle de l'Intellect Actif, à la connaissance duquel participe l'intelligence humaine<sup>45</sup>. Cependant l'émanation s'arrête là; car il n'y a pas de nécessité, observe Avicenne, pour qu'elle continue indéfiniment. Et il explique l'origine de l'âme humaine spirituelle et immortelle par une création au moment de la génération du corps<sup>46</sup>.

3. *Averrhoès*, un autre philosophe arabe (1126-1198), diffère un peu de ses devanciers. Les Intelligences procèdent toutes de Dieu immédiatement au lieu de s'engendrer l'une l'autre. De plus, il professe l'unicité absolue de l'intelligence humaine, soit active, soit passive. Dès lors l'individu humain n'a plus en propre qu'une âme sensitive, aux phantasmes de laquelle l'Intellect séparé se joint pour intelliger en chaque homme<sup>47</sup>.

Quant aux formes substantielles, il en explique l'apparition dans la matière par l'action des corps naturels eux-mêmes, et reproche à Avicenne de les faire dériver d'une Intelligence extérieure à la nature<sup>48</sup>. Il faut donc conclure que pour Averrhoès, le processus émanatif des Intelligences n'atteignait pas l'âme humaine individuelle : celle-ci, matérielle comme les autres formes, devait être engendrée de la matière.

4. *Avicebron*<sup>49</sup> (Salomon Ibn Gebirol, 1020-1070), juif d'Espagne, professe également l'émanatisme. Dieu, premier principe, produit l'Esprit cosmique composé de matière et de forme universelles, deux principes pénétrant tout ce qui est fini et que Dieu étreint par son vouloir dans une indissoluble union. De l'Esprit cosmique procèdent suivant un processus d'émanation déchéante, les esprits et les êtres corpo-

<sup>45</sup> *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2.

<sup>46</sup> Carra DE VAUX, *Avicenne* (Coll. *Les grands philosophes*), Paris, Alcan, 1900, p. 236.

<sup>47</sup> AVERRHOËS, *In III De Anima*, c. I, n. 5-7, Venetiis, 1507; Voir saint THOMAS, *opusc. De Unitate Intellectus*.

<sup>48</sup> BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, t. I, p. 622.

<sup>49</sup> Voir Bonilla Y SAN MARTIN, *Historia de la filosofia Espanola (Judios)*, Madrid, V. Suarez, 1911, p. 97, et suiv.

rels. Dans ceux-ci, coexistent avec la forme et la matière universelles (cosmiques) autant de formes et de matières qu'ils impliquent de degrés de perfection. Et ainsi, vivent dans l'homme plusieurs âmes toutes émanées de l'Âme ou forme universelle, en définitive de Dieu.

## 2. LES PARTISANS DE L'ÉMANATISME SELON LEQUEL L'ÂME HUMAINE EST UN MODE DE LA DIVINITÉ.

1. *Baruch Spinoza* (1632-77) professe une forme de panthéisme où Dieu, substance unique et infinie, subsiste avec le monde dans un seul et même Être.

Après avoir défini la substance, « l'être qui n'a pas besoin de personne pour subsister », Spinoza conclut illégitimement à son existence, et logiquement à l'unicité de cette substance, qui est Dieu. Et en dehors de Dieu, aucun être qui puisse exister par soi-même. Cependant, on ne peut nier l'évidence du monde sensible, fini, mobile et contingent. Spinoza imagine que les êtres du monde peuvent exister sans être des substances distinctes de Dieu, et voici comment : Dieu, l'unique être substantiel, subsiste en deux natures réellement distinctes, la nature divine, *natura naturans*, qui renferme une infinité d'attributs s'unifiant dans la simplicité absolue, et la nature créée, *natura naturata*, où s'extériorise la première dans une infinité de modes correspondant aux attributs.

Les modes multiples, finis et changeants, découlent nécessairement des attributs divins qu'ils manifestent, comme les conclusions dérivent de leurs principes. En nombre infini comme leurs exemplaires, ils sont répandus dans une infinité de mondes. Le nôtre n'a cependant que les deux modes de la raison et de l'étendue. Mais ces modes n'ont pas le caractère véritable de la substance qui est de pouvoir exister en soi: ils n'ont d'existence qu'en Dieu et par Dieu <sup>50</sup>.

L'âme et le corps de l'homme ne sont plus que deux modes émanés de la substance divine dont ils manifestent les attributs de pensée et d'étendue <sup>51</sup>.

<sup>50</sup> BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, t. II, fasc. I, p. 173.

<sup>51</sup> *Essentia hominis a certis Dei attributorum modis constituitur, nempe a modis cogitandi . . . Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanam explicatur, sive quatenus humanæ mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam* (Etich., pars. II, *De Mente*, prop. XI).

2. En poussant à bout les principes de Kant, les philosophes allemands *Fichte* (1762-1814), *Schelling* (1775-1854), *Hegel* (1770-1831), rejettent le *noumen*, seule réalité extra-mentale que gardait le maître pour étayer les ingénieuses constructions des sens et de l'esprit. Ils posent en principe qu'il n'y a rien en dehors de notre idée et de notre connaissance et que tout doit s'expliquer par la seule activité intellectuelle. L'Esprit absolu, Dieu, crée le monde — qui est tout entier d'ordre idéal — en prenant conscience de lui-même. La conscience qui implique la dualité de sujet et d'objet, impossible à l'intérieur de l'Être infini et absolument simple, oblige Dieu à se connaître par les innombrables intelligences humaines. Et celles-ci, par leurs représentations purement idéales d'une infinité d'objets finis, deviennent les manifestations de l'Esprit absolu <sup>52</sup>.

Comme dans le spinozisme, il n'existe qu'un seul Être, qui se manifeste à lui-même dans une infinité de modes ou de pensées finies. Toutes les âmes s'identifient foncièrement à cet être; elles ne s'en distinguent que comme manifestations idéales. Nous avons affaire ici à un panthéisme d'ordre idéaliste, ramenant l'âme humaine à un mode idéal, ou à une pensée finie de l'Infini, comme Spinoza l'avait ramenée à un mode réel, ou extra-mental, de ce même Infini.

## II. — LE TRADUCIANISME.

Le traducianisme soutient que les parents communiquent aux enfants l'âme raisonnable aussi bien que le corps. Selon ce système, les descendants tiennent des générateurs les deux parties essentielles de leur être; et la semence humaine renferme, comme les autres semences, toutes les virtualités requises, pour donner par son seul développement, l'être total et complet auquel elle est ordonnée.

Les pélagiens, partisans du créatianisme parce qu'ils y voyaient un argument en faveur de leur hérésie opposée au dogme de la transmission du péché originel, inventèrent le mot « traducianisme » pour se moquer de leurs adversaires qu'ils accusaient d'assimiler la génération humaine

<sup>52</sup> Auguste VALENSIN, S. J., *Panthéisme*, dans le *Dict. Apologétique*, col. 1312-1319; Emile BRÉHIER, *Schelling* (coll. *Les grands philosophes*), Paris, Alcan, 1912.

à celle de la vigne, où l'on voit un rameau — tradux — se détacher du tronc et former un nouveau vivant <sup>1</sup>.

À cette opinion très ancienne, il faut attribuer les causes suivantes :

1° C'est d'abord l'assimilation en tous points de la génération humaine et de la génération animale. L'homme appartient au règne animal par sa fonction génératrice; aussi, une hâtive généralisation peut-elle porter à croire que son âme est engendrée comme celle des bêtes ou des végétaux.

2° Les faits d'hérédité, la ressemblance des enfants avec leurs parents, inclineront encore à conclure que l'âme est transmise par la génération, celui qui n'est pas suffisamment renseigné sur le rôle de la matière vis-à-vis de la forme, les exigences du corps par rapport à l'âme afin qu'elle lui soit proportionnée, ou sur l'influence indirecte de la génération sur le caractère de l'âme spirituelle.

3° Pour les catholiques, à ces deux raisons s'ajouta d'abord la difficulté de concilier le dogme du péché originel avec la création quotidienne des âmes par Dieu. Saint Augustin exprime l'angoisse de la pensée chrétienne en face de cette difficulté, lorsqu'il montre l'alternative où elle le réduit : admettre que les âmes sont souillées par le péché au moment même où elles sortent des mains du Dieu trois fois saint, ou tenir que, malgré leur innocence, elles sont à jamais damnées, si elles terminent leur vie terrestre avant d'avoir été régénérées par le baptême. Cette sérieuse objection contre le créatianisme ne devait trouver d'éclaircissement que longtemps plus tard, grâce à la distinction théologique entre péché de nature et péché personnel. Le premier, conséquence du péché d'Adam, existe seul dans l'âme, à la naissance de l'enfant et il n'est rien autre chose, essentiellement, que la privation de la grâce sanctifiante et des droits qu'elle confère pour le ciel.

4° Ensuite la Bible ne déclare-t-elle pas que Dieu cessa de créer le septième jour?

Et Dieu . . . se reposa le septième jour de toute son œuvre qu'il avait faite. Et Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, parce qu'en ce jour-là il s'était reposé de toute l'œuvre qu'il avait créée en la faisant <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Voir Henri KLEE, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, Paris, Lecoffre, 1848, vol. I, p. 406.

<sup>2</sup> *Genèse*, 2, 2-3, A. CRAMPON, *La Sainte Bible*, Paris, Desclée.

Comment concilier ce repos divin, du septième jour qui dure encore, avec une activité incessante, créant les âmes au fur et à mesure dans le cours du temps?

5° Enfin la création des âmes dans le temps ne serait-elle pas une intervention miraculeuse de Dieu? Et l'on sait que le miracle ne doit pas être multiplié au point de devenir une loi de la nature : la sagesse de Dieu exige qu'il demeure une exception.

Toutes ces objections formèrent pendant longtemps l'arsenal des traducianistes, et contribuèrent à suspendre l'assentiment de ceux qui voyaient le poids de l'opinion créatianiste.

Le traducianisme, qui reconnaît à la semence humaine en général le pouvoir d'engendrer l'homme dans son corps et dans son âme revêt deux formes principales. Selon les uns, la seule semence matérielle est cause adéquate du corps et de l'âme des enfants, et l'homme résulte du développement de ce germe, tout comme l'épi de blé, du grain qu'on dépose en terre. Selon les autres, la semence matérielle, suffisante à engendrer le corps humain, ne peut être qu'instrument dans la production de l'âme raisonnable, laquelle est due avant tout à une semence spirituelle et mystérieuse émise par l'âme des parents. La première forme s'appelle traducianisme corporel ou simplement traducianisme, en vertu d'une appropriation du nom générique au bénéfice d'une espèce; et la seconde, traducianisme spirituel ou génératianisme.

Dans le traducianisme corporel lui-même, deux nuances sont à distinguer, selon que ses partisans reconnaissent ou non la subsistance propre de l'âme raisonnable et son immortalité. Quelques catholiques, dans les premiers siècles, adhérèrent à ce système tout en tenant ferme ces autres vérités avec lesquelles il ne peut être concilié logiquement; tandis que les matérialistes de tous les temps, lorsqu'ils parlent de l'âme humaine, ne lui reconnaissent pas plus de subsistance qu'à celle des bêtes, la considèrent comme née de la matière et appelée à y retourner. Dans le chapitre présent, il ne sera fait mention que des véritables traducianistes qui professent toujours une certaine spiritualité de l'âme ainsi que son immortalité. Les théories proprement matérialistes trouveront place dans le chapitre suivant.



Enfin il est à remarquer que la plupart des traducianistes, sinon tous, font une exception à la règle générale pour l'âme d'Adam, dont la création est clairement insinuée dans la Bible, d'après ces paroles :

Dieu forma l'homme de la poussière du sol, et il souffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant <sup>3</sup>.

## 1. LES TRADUCIANISTES VÉRITABLES.

### a) *Le traducianisme de Tertullien.*

*Tertullien* <sup>4</sup> (160?-240?), qu'ont rendu célèbre ses nombreux ouvrages pour l'exposé et la défense de la doctrine chrétienne, fut le premier philosophe que l'on connaisse, à soutenir systématiquement le traducianisme. C'est dans le traité *De anima*, qu'il expose sa pensée sur la nature et l'origine de l'âme humaine. À la suite des Stoïciens et du médecin Soranos d'Éphèse, il y enseigne explicitement la corporéité de cette âme <sup>5</sup>. Ce qui ne l'empêche pas de proclamer en même temps qu'elle est simple et immortelle <sup>6</sup>. Mais le traducianisme lui paraît requis pour expliquer la transmission du péché originel, l'unité de la race humaine, et la ressemblance des enfants avec leurs parents. L'âme vient des parents, dit-il, comme un rameau du tronc principal : *hominis anima, velut surculus quidam . . . in propaginem deducta* <sup>7</sup>.

Le corps et l'âme unis pour former l'unique substance humaine, produisent chacun un *semen* propre — *duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem* <sup>8</sup>, — qui par leur mélange deviennent aptes à propager la nature humaine tout entière :

*confusæ substantiæ [corpus et anima, in Adamo] ambæ jam in uno semina quoque sua miscuerunt, atque exinde generi propagando formam tradiderunt; ut nunc duo, licet diversa, etiam unita pariter effluent . . . pariter hominem ex utraque substantia effruticent* <sup>9</sup>.

<sup>3</sup> Genèse, 2, 7.

<sup>4</sup> Né à Carthage, Tertullien se convertit au christianisme dans l'âge mûr, et devint probablement prêtre (saint JÉRÔME, *De Viris*, 53).

<sup>5</sup> TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, Lecoffre, 1931, vol. 1, p. 406. — Voir saint AUGUSTIN, *Epist. ad Optat.*, c. IV, n. 14: ML 33, col. 861.

<sup>6</sup> Adhémar D'ALÈS, S. J., *La théologie de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 1905, p. 123-127; G. ESSER, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn 1893.

<sup>7</sup> *De Anima*, c. XIX: ML 2, col. 723.

<sup>8</sup> *Ibid.*, c. XXVII: ML 2, col. 738.

<sup>9</sup> *Ibid.*, c. XXVII: ML 2, col. 739.

Ainsi s'explique que toutes les âmes tirent leur origine du premier homme :

*Igitur sicut ex uno homine tota hæc animarum redundantia agitur* <sup>10</sup>.

Le traducianisme de Tertullien peut donc être appelé corporel, puisque l'âme, pour lui, est un être corporel. Mais il ne doit pas être identifié au matérialisme qui assimile l'âme humaine aux autres formes sans subsistance propre, nées de la matière et appelées à y retourner; ni même au traducianisme corporel proprement dit, selon lequel l'unique semence corporelle donne le corps et l'âme des enfants. Comme les paroles citées plus haut l'indiquent, l'âme humaine, pour Tertullien, a sa propre semence, bien qu'elle la mêle intimement à celle du corps. Et ainsi son opinion se rapproche du génératianisme.

*b) Le traducianisme spirituel d'Apollinaire.*

*Apollinaire* (310-390), évêque de Laodicée, qui fut d'abord un brillant défenseur de la foi, mais qui finit dans l'erreur portant son nom, est donné comme le père du traducianisme spirituel ou du génératianisme.

Saint Jérôme, dans une lettre <sup>11</sup> en réponse à deux personnages qui l'avaient consulté sur l'origine de l'âme, repasse les différentes opinions à ce sujet et mentionne celle d'Apollinaire :

*Utrum [anima] ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris et maxima pars Occidentium autumant, ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima.*

Nemesius, à peu près dans les mêmes paroles, donne Apollinaire comme tenant de ce traducianisme spirituel:

*Apollinaris putat animas ab animis gigni ut e corporibus corpora* <sup>12</sup>.

Notons tout de suite qu'il faut faire une large part à l'exagération dans le texte précédent de saint Jérôme, où il affirme que la majorité des Occidentaux étaient alors traducianistes. Selon la remarque de Ma-

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Epist.* (S. Augustini) 165, c. I: ML 33, col. 718. Cette lettre de saint Jérôme est rangée, dans la Patrologie de Migne, parmi celles de saint Augustin, à qui l'auteur renvoyait ceux qui l'avaient consulté.

<sup>12</sup> *De Natura Hominis*, c. II. Voir *C. Gent.*, I, II, c. 86.

zella <sup>13</sup>, à part Tertullien, on ne trouve en Occident aucun écrivain qui ait enseigné explicitement le traducianisme, bien qu'un grand nombre soient demeurés dans le doute.

c) *Le traducianisme indéterminé de quelques auteurs.*

1. Selon saint Augustin <sup>14</sup>, les *Lucifériens*, disciples de l'évêque Lucifer de Cagliari († vers 370), furent accusés de professer la doctrine du traducianisme. Mais il ajoute lui-même qu'il ne pourrait se prononcer sur la valeur de cette accusation <sup>15</sup>.

2. *Saint Macaire le Grand* ou l'Ancien (300-390), moine célèbre de la Basse-Égypte, auquel on attribue une œuvre considérable dont l'authenticité est malheureusement contestée <sup>16</sup>, paraît avoir tenu le traducianisme. Dans une de ses homélies <sup>17</sup>, il prétend que les enfants sont engendrés du corps et de l'âme des parents :

*Patres qui in terris sunt, e sua ipsorum natura generant liberos, e corpore suo et anima.*

3. *Théodore Abucaire*, qui fut évêque en Syrie, au VIII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'on lui demande d'expliquer l'origine des enfants, répond que Dieu a cessé de créer avec les six jours de la création, et que dans la suite la génération explique l'apparition des nouveaux êtres, sans que Dieu ait à intervenir, soit en créant, soit en organisant.

*Quis format infantium corpora in materno utero? Non invenio, exacta hebdomade prima, Deum quidquam formare aut creare . . . fœtus profertur ac producitur . . . quia id quod sparsum est in se virtutem seminalem continet; non autem quod Deus quotidie formet ac operetur, quia prima die omnia fecit* <sup>18</sup>.

d) *Le traducianisme de quelques Pères grecs.*

1. *Saint Grégoire de Nysse* (335-395 environ) est reconnu pour avoir incliné vers le traducianisme, sinon l'avoir ouvertement profes-

<sup>13</sup> *De Deo Creatore*, disp. III, a. 3, n. 559.

<sup>14</sup> *De Hæresibus*, c. LXXXI: ML 42, col. 45.

<sup>15</sup> Avec les Lucifériens, les historiens mentionnent aussi « Cyrillus »; v. g. GENNADE, *De Eccl. Dogm.*, c. XIV et XVIII: ML 58, col. 984-985.

<sup>16</sup> Voir CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, 2<sup>e</sup> éd., Paris-Tournai-Rome, Desclée, 1931, vol. I, p. 494.

<sup>17</sup> *Hom. XXX*, n. 1: MG 34, col. 722.

<sup>18</sup> *Opusc.* 35: MG 97, col. 587 et 1590.

sé<sup>19</sup>. Son traité *De Hominis Opificio*, dans un chapitre destiné à établir que l'âme n'a pas préexisté au corps, contient des paroles qu'on peut suspecter à bon droit. De même, dit-il, que le grain de blé contient en puissance tout le futur épi, ainsi la semence humaine a le pouvoir de se développer en un homme parfait sans rien recevoir du dehors :

*Ut in tritici grano vel quovis alio semine totam spicæ vel frugum maturarum speciem potestate . . . comprehensam dicimus . . . ; sic etiam existimamus humano in semine, cum homo primum incipit oriri, facultatem naturalem contineri, simul cum ipso excreta. Hanc porro naturali quadam progressionis serie ad perfectionem sui contendentem, paulatim se explicare ac patefacere, non quod extrinsecus aliquid recipiat*<sup>20</sup>.

De même que la perfection du corps, celle de l'âme est cachée dans la semence :

*Ut in eo, quod materna in alvo ad conceptionem corporis deponitur, antequam formetur, perspicui articulata membrorum cohærentium distinctio nequit, sic neque vis animi propria deprehendi in eodem potest antequam ad effectiones suas illa progrediatur . . .*

*Futuri hominis forma potestate existit in semine : atque idcirco latet, quod velut in lucem producta conspici prius nequeat, quam necessarius rerum ordo permittat, sic et animus est in eo quamquam non appareat*<sup>21</sup>.

Il faut admettre que saint Grégoire, dans les passages précités, ne traite pas explicitement la question de l'origine de l'âme et qu'il vise directement un autre but, celui d'établir que le corps et l'âme commencent d'exister en même temps. Ceci explique le manque de précision sur le point qui nous intéresse. Aussi, à la rigueur, pourrait-il être interprété favorablement; en donnant, par exemple, au mot semence qu'il emploie, le sens d'embryon. Si l'âme est infusée au moment de la conception, il est vrai que l'embryon peut se développer sans rien recevoir du dehors. Grâce sans doute à une interprétation semblable, certains auteurs croient que son orthodoxie doit être sauvegardée<sup>22</sup>. Il faut tout de même concéder qu'un tel langage est fort apparenté à celui des traducianistes.

<sup>19</sup> TIXERONT, *op. cit.*, vol. II, p. 136.

<sup>20</sup> *De Hominis Opificio*, c. XXIX: MG 44, col. 235.

<sup>21</sup> *Ibid.* — Dans le *De Anima et Resurrectione*, MG 46, col. 125-126, saint Grégoire tient à peu près le même langage.

<sup>22</sup> J. SCHWANE, *Dogmengeschichte der patristischen Zeit*, 2<sup>e</sup> éd., Fribourg, Herder, 1895, t. III, c. I, parag. 54, n° 7. p. 430.

Ajoutons que dans une explication de ce texte de la *Genèse*, où il est dit que l'âme est faite à l'image et à la ressemblance de Dieu, et qu'on attribue à saint Grégoire, l'origine de l'âme est déclarée inconnaissable :

*Neque quomodo animæ nostræ substantia, ad existentiam producta sit et prodeat, comprehendere mens humana possit* <sup>23</sup>.

2. *Saint Basile* (330-379) considère comme coupables de meurtre ceux qui provoquent l'avortement d'un fœtus, qu'il soit formé ou non. Par là il semble partager l'opinion de son frère saint Grégoire de Nysse sur l'origine de l'âme :

*Quæ de industria fœtum corrumpit, cædis pœnas luit de formato autem aut informi subtilius non inquirimus* <sup>24</sup>.

*Théodore Balsamon*, patriarche d'Antioche (XIII<sup>e</sup> siècle), interprétant ici saint Basile, dit qu'il met sur le même pied l'avortement d'un fœtus formé ou informe :

*Præsens canon decernens, eas quæ tale quid agunt, homicidarum pœnis subjici, adjicit non esse differentiam ullam abortivi fœtus; sive enim est informe, quod abortu abjectum est, sive formatum, et quod habet hominis characterem, eadem est ratio* <sup>25</sup>.

3. *Meletius* (V<sup>e</sup> siècle), dans son traité *De natura hominis*, s'unit à saint Grégoire pour affirmer que le corps et l'âme commencent d'exister en même temps; et alors il use d'un langage qui peut sembler traducianiste. Voici ce qu'il dit :

*Anima vero ab initio cum semine, ut sapientissimus Gregorius scriptum reliquit, cum corpore contextitur; fieri enim non potest, inquit, ut existimus, ipsam animam alienæ ædificationi congruere, sic uti nec sigillum ceræ impressum accomodari alienæ imagini ullo pacto posse. Quemadmodum enim semen, ex minimo quodam, ad illud quod perfectum est redigitur, ita et animæ actio, recta ratione subjecto corpori insita, cum eo simul accessionem incrementumque sentit* <sup>26</sup>.

4. Nul doute que *saint Maxime* (580-662) enseigne explicitement le traducianisme dans les paroles suivantes :

<sup>23</sup> *Quid sit ad imaginem Dei, Appendix ad opera exegetica sancti Gregorii Nyseni*: MG 44, col. 1331.

<sup>24</sup> *Epist. Canonica I, ad Amphiloichium*: MG 32, col. 671.

<sup>25</sup> *In Epist. S. Basilii Canonicam I, can. 2*: MG 138, col. 587.

<sup>26</sup> *De Nat. hominis*: MG 64, col. 1087.

*Si solam illud (embryon) nutriendi et augendi animam habere affirmatis, plantæ alicujus profecto, non hominis, hac ratione secundum vos corpus illud quod nutritur et augetur erit. Et quomodo plantæ pater homo sit intelligere, quoque consideratione vertor equidem non habeo, cum de homine plane existentiam secundum naturam non habeat. Si contra sensualem solam in embryo inesse animam asseveratis, equi plane vel bovis vel alterius alicujus animalium terrestrium aut volatilium animam habere embryon de conceptione manifestabitur, ac secundum naturam hominis per vos homo pater non erit, in prima animalium terrestrium alicujus. Et quid hoc esset absurdius aut amenius<sup>27</sup>? . . .*

Et saint Maxime continue :

*Si ad illud extremum confugitis, iniquum esse dicentes quod imago atque pars divina (intellectualem ita appellatis animam) cum fluxione atque sordida voluptate coexistat, et honestius esse statuendum post quadraginta conceptionis dies insinuari illam, naturæ opificem aperte calumniari videbimini . . . Nam si matrimonium malum est, mala est, ut apparet, naturalis quoque procreationis lex; et si mala est ea naturalis procreationis lex, etiam si videlicet qui naturam efficit, ac legem procreandi ei dedit, in malitiæ . . . crimen jure incurret<sup>28</sup>.*

5. Enfin Anastase le Sinaïte (630-700) se montre aussi partisan du traducianisme :

*Quemadmodum Deus hominem de terra formavit, sic homo de muliere per gratiam hominem generat; ac sicuti in primâ illa formatione sortitus est homo de terra corpus, animum autem ex Deo ipso originatum : ita nunc pariter corpus ex muliebri terra sanguinibusque consistit, animus autem per semen, veluti per quamdam ex homine spirationem, ineffabiliter ex homine traditur<sup>29</sup>.*

#### e) Le génératianisme protestant.

1. Le triomphe de la scolastique sur le traducianisme fut complet jusqu'à la Réforme protestante. Mais alors, Luther et ses adhérents les plus fidèles — on note l'opposition de quelques-uns, comme *Melanchton*, *Calixto Museo*, etc., — ressuscitent l'ancienne doctrine du génératianisme<sup>30</sup>. Elle fut enseignée par la plus grande partie des théologiens de la confession d'Augsbourg<sup>31</sup> et adoptée ensuite par la formule de Concorde, parue le 25 juin 1580. La controverse du XVII<sup>e</sup> siècle, entre

<sup>27</sup> *Ambiguorum Liber: contra eos qui corpora ante animas existere affirmant:* MG 91, col. 1338.

<sup>28</sup> *Ibid.*, col. 1339.

<sup>29</sup> *Sermo III:* MG 89, col. 1166.

<sup>30</sup> Voir KLEE, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, vol. I, p. 408.

<sup>31</sup> Voir LEIBNIZ, *Théodicée*, III, n° 397.

les théologiens de Iéna soutenant le créatianisme et appelés pour cela *creatiani*, et ceux de Wittenberg proposant le génératianisme comme la vraie doctrine de la Réforme, est restée fameuse.

2. *Pierre Poiret* (1646-1719), théologien protestant, se fait théologien du protestantisme. Et le principe qui lui sert de base est celui-ci, à savoir que toute créature, spirituelle comme matérielle, a le pouvoir de se reproduire dans un être de même nature qu'elle :

*Creatura habet vim producendi sive generandi rem sibi similem . . . Hoc ipsum [principium] substantiæ spirituali, sive mentibus, applices, quæ nescio cur hoc axioma privata conferentur; cum potius ex earum præ rebus corporeis dignitate concludere sit, consentaneum rationi esse eas magis quam corpora fertiles esse, sui que productivas* <sup>32</sup>.

Les esprits comme les corps contiennent une puissance de laquelle peut être tiré un nouvel être :

*Patet de anima dici non posse, eam e potentia materiæ educi; ut neque dici potest materiam e potentia mentis sive animæ fieri : sed unumquodque e sua naturæ potentia educitur vel producitur, nempe materialia . . . potentia materiæ spiritualia autem e potentia spiritus sive mentis; et quidem [e potentia] solius [mentis] si mentes puræ et solæ sint, quales angeli vulgo creduntur; at si copulatae sint cum corpore, ut homines inter, tunc educuntur mentes e potentia mentis unita cum materia non-nulla corporis feminali; non quod ex hac materia educatur sive fiat mens; sed quod ei juncta sit vis illa activa et fertilis; quemadmodum ipsa mens . . . corpori juncta est* <sup>33</sup>.

C'est donc le véritable génératianisme qu'enseigne *Poiret* :

*Et hoc totum, id ipsum est quod sensu claro et sano nomine Traducis possit significari: estque ipsa naturæ lex, vel potius natura ipsa rerum, vis scilicet productiva sui similis, tendentia ad communicandum naturam et statum naturæ quibus gaudet unumquodque* <sup>34</sup>.

#### f) Le génératianisme de quelques auteurs catholiques au XIX<sup>e</sup> siècle.

1. *Georges Hermès* (1775-1831), prêtre catholique <sup>35</sup> dont les principaux ouvrages sont à l'index.

<sup>32</sup> *Cogitationum Rationalium, de Deo, Anima et Malo, libri quatuor*, Amsterdam, Joannes Paulus, 1715, p. 148.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>35</sup> Dans *Zeitschrift für Philos, und k. Theologie*, 1832, p. 69 et suiv.

2. *Heinrich Klee* (1800-1840), théologien qui, au nom de ce principe que chaque vivant produit un être semblable à lui-même, veut que l'âme soit engendrée avec et dans le corps, en même temps que lui, et qui oppose à la thèse créatianiste les objections traditionnelles tirées du péché originel, de l'hérédité <sup>36</sup>, etc.

3. *Johann Nep. Paul Oischiinger* (1817-1876), selon lequel toutes les raisons philosophiques et théologiques s'opposent au créatianisme. Le génératianisme devient parfaitement raisonnable, prétend-il, si on l'entend dans ce sens que l'âme est produite par l'âme seule, en même temps que le corps <sup>37</sup>.

4. Enfin *Domenico Benedetto Gravina*, O. S. B. (1807- . . . ), selon qui, la seule opinion conforme à la raison et au sens obvie de la sainte Écriture, est celle qui, admettant la création de l'âme du premier homme, fait dériver d'elle toutes les autres <sup>38</sup>.

g) *Le traducianisme selon lequel la première âme transmise par les parents évolue pour devenir une âme raisonnable.*

Saint Thomas mentionne cette forme de traducianisme :

*Alii dicunt quod illa eadem anima, quæ primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis, quæ est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva; et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis* <sup>39</sup>.

Il s'agit donc ici d'une forme particulière d'évolution. Premièrement, elle suppose qu'une forme substantielle peut se muer en une autre supérieure, à l'encontre de la théorie aristotélico-thomiste suivant laquelle, lorsqu'il y a changement substantiel, une forme rentre dans la puissance de la matière pendant qu'une autre en sort. Deuxièmement, elle réserve à Dieu le rôle d'élever l'âme sensitive au degré d'être raisonnable.

<sup>36</sup> *Katholische Dogmatik*, Mainz, 1835, t. II, p. 308-309.

<sup>37</sup> *Die Speculative Theologie des heiligen Thomas von Aquin des englischen Lehrers*, Landshut 1858, p. 223-226.

<sup>38</sup> *Sull'origine dell'anima umana e taluna verità che ne dipendono*, Diss. fisico-geolog., Palermo 1870, p. 17.

<sup>39</sup> *Sum Theol.*, I, q. 118, a. 2 ad 2.



1. Cette doctrine se rencontre chez *saint Albert le Grand*, dans son traité sur la nature et l'origine de l'âme. Voici comment il s'explique :

*Anima hominis, partim est ab intrinseco, et partim ab extrinseco ingrediens : quia licet vegetativum et sensitivum in homine de materia educantur mediante virtute formativa, quæ est in gutta matris et patris, tamen hæc formativa non educeret eas hoc modo prout sunt potentiæ rationalis et intellectualis formæ et substantiæ, nisi secundum quod ipsa formativa movetur informata ab intellectu universaliter movente in opere generationis: et ideo complementum ultimum quod est intellectualis formæ et substantiæ non per instrumentum, neque ex materia, sed per lucem suam influit intellectus primæ causæ purus et immixtus.*

*Propter quod etiam non ex præjacenti aliquo creare rationalem dicitur Deus animam: et hoc modo intellectus ingreditur in embryonem ab extrinseco materiæ, non tamen ab extrinseco agente : quia intellectus qui est auctor naturæ, non est extrinsecus naturæ <sup>40</sup>.*

2. *Antonio Rosmini* (1797-1855), prêtre italien et célèbre penseur, tient presque exactement l'opinion décrite par *saint Thomas*. Selon lui, les parents engendrent une âme sensitive et corruptible qui devient plus tard intellectuelle et spirituelle, lorsque l'idée d'être, qui est quelque chose de divin, lui est manifestée par Dieu :

La generazione dell'anima umana, si può concipere per gradi progressivi dell'imperfetto al perfetto, a però che prima ci sia il principio sensitivo, il quale giunto alla sua perfezione colla perfezione dell'organismo, riceva l'intuizione dell'essere e così renda intellettivo e razionale <sup>41</sup>.

Rendendosi l'essere intuibile al detto principio [sensitivo] con questo solo tocco, con questa unione di sè, il principio prima solo senziente, ora anco intelligente, si solleva a più alto stato, cangia natura, rendesi intellettivo, sussistente, immortale <sup>42</sup>.

En des termes qui rappellent l'évolutionisme, *Rosmini* explique comment un principe sensitif peut s'élever, comme de lui-même, à l'ordre supérieur de l'intelligence :

Se si supponga che la virtù di un principio sensitivo tutto si esaurisca nell'organizzare la materia, niente più rimane di esso col quale possa attuarsi verso l'ente. Ma dopo che la perfezione specifica dell'organismo e del sentimento è a pien conseguita, il principio non adopera più quella virtù e forza che impiegava nella fatica dell'organizzazione, ed ella allora incontra l'essere presente per tutto,

<sup>40</sup> *De Natura et origine animæ*, tract. I, c. V, *Opera Omnia*, Paris, Vivès, 1890, t. IX, p. 391. Voir le poète DANTE ALIGHIERI, *La Divine Comédie, le Purgatoire*, c. XXI, v. 52-58: « Anima fatta la virtude attiva . . . »

<sup>41</sup> *Teosofia*, vol. I, n° 646.

<sup>42</sup> *Antropologia*, I, IV, c. V, n° 819.

e prendendolo a termine del suo atto si rende intelligibile. Peroche è da considerare, per dirlo di nuovo, che l'essere è dovunque, ed è dovunque intelligibile, non potendo esser altro: tale è la sua propria essenza. Onde se poniamo esistere una virtù universalmente sensitiva (un soggetto) atta cioè a sentire ogni cosa che le sia presente, avverrà, che questa virtù sentirà l'essere, il quale non manca mai, a sola condizione ch'essa non sia occupata ed esaurita in alto, e col solo sentirlo *sara resa intelligente*; perchè la natura principio senziente viene determinata dal sentito, e questa è la natura dell'essere, che venendo sentito, rende intelligente il senziente, appunto perchè egli è l'intelligibilità stessa dell'essere, e non può mescersi con altro, essendo oggettivo per essenza. A intendere questo fatto basta dunque supporre che la virtù o principio sensitivo, che chiamano soggetto, possa terminare il suo atto ad ogni cosa presente, ma che, essendo quella virtù binitata, talora s'arresti nell'atto suo per esaurimento di forza, talora poi gli avanzi vigore da sentire l'essere intelligibile <sup>43</sup>.

D'après Rosmini, tout ce qui existe cache au fond de son être un principe sensitif plus ou moins noble, plus ou moins développé, et dont la progression suffit à rendre compte de tous les genres de mouvement, depuis l'action mécanique jusqu'à l'opération intellectuelle. C'est pourquoi, dans cette théorie, l'âme humaine n'est elle-même qu'un principe sensitif transformé ou une âme sensitive jointe à un organisme supérieur, et qui, venue en contact avec l'être idéal et la lumière des esprits, s'est changée en nature intelligente. Il ne répugne donc pas, toujours dans le même système, que l'âme de l'homme, semblable en cela à l'âme des animaux, se propage par voie de génération <sup>44</sup>.

3. Parmi les disciples de Rosmini, en cette matière, il faut citer : *Peslatozza*, dans *Le dottrine di Rosmini* <sup>45</sup> et *Giovanezza Giovanni*, dans *Filosofia della Rivelazione* <sup>46</sup>.

#### h) Quelques formes singulières du traducianisme.

1. A. Gunther (1783-1863) et quelques-uns de ses disciples, C. *Ubaghs* (1800-1875) <sup>47</sup> et quelques professeurs de Louvain, tels que *Beelen* <sup>48</sup>, prétendent qu'il existe une seule âme raisonnable pour toute l'humanité: laquelle, créée pour le premier homme, est ensuite communi-

<sup>43</sup> *Psicologia*, vol. I. n° 674.

<sup>44</sup> M<sup>sr</sup> PÂQUET, *Etudes et Appréciations, fragments apologétiques*, Québec 1917, p. 260-261.

<sup>45</sup> Milano 1851.

<sup>46</sup> Milano 1870, p. 6.

<sup>47</sup> *Anthropologia philosophica elementa*, Louvain 1848, *Pars synthetica*, c. I, p. 222.

<sup>48</sup> Dans la *Revue catholique*, sept. 1847.

quée aux enfants et leur devient propre lorsque les parents produisent en eux l'hypostase ou l'individualité. Et ainsi ils croient expliquer plus facilement la transmission du péché originel.

2. *A. Burgov* et quelques autres théologiens russes modernes pensent que les parents donnent à leurs enfants la nature accompagnée du péché originel, et que Dieu y ajoute la personnalité <sup>49</sup>.

## 2. SAINT AUGUSTIN ET LES ÉCRIVAINS QUI ONT HÉSITÉ ENTRE LE TRADUCIANISME ET LES AUTRES SYSTÈMES.

### a) *Saint Augustin.*

*Saint Augustin* (354-430), qu'on ne peut ranger dans le camp traducianiste et qui ne fut jamais non plus partisan déclaré du créatianisme — système qui finit cependant par obtenir ses préférences, — hésita toute sa vie entre les deux opinions. Il ne vit jamais bien comment la création successive des âmes peut être conciliée avec le dogme de la transmission du péché originel. Que les âmes sortant des mains de Dieu, arrivent à l'existence, déjà coupables et dignes de mort éternelle, fut un mystère inexplicable pour son génie. C'est pourquoi, tout en rejetant sans hésitation le traducianisme corporel, il accorda une certaine probabilité au génératianisme; ce système, malgré les grandes difficultés auxquelles il se heurte, lui paraissait mieux s'accorder avec le dogme du péché originel. Cependant, pour l'âme du Christ <sup>50</sup> et celle d'Adam <sup>51</sup>, l'origine par création s'imposa toujours à son esprit, pour des raisons diverses il va sans dire. En suivant le docteur d'Hippone, selon l'ordre chronologique, dans les différents ouvrages où il traite la question, on constatera que sa pensée, sans jamais varier considérablement, devint sur la fin plus sympathique au créatianisme.

1. Dans le *De libero arbitrio*, écrit de 388 à 395, saint Augustin, parmi quatre opinions sur l'origine de l'âme, n'a pas encore fait son choix : les âmes peuvent être transmises par les parents, créées par Dieu au fur et à mesure, ou, ayant toutes été créées ensemble, quitter leur cé-

<sup>49</sup> M. JUGIE, A.A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris, Letouzey, 1933, t. II, c. III, a. 2 et 3, p. 608.

<sup>50</sup> *De Genesi ad litteram*, c. XIX et XX: ML 34, col. 423 et 424.

<sup>51</sup> *Ibid.*, cap. XXIV. Voir saint THOMAS, *Sum theol.*, I, q. 90, a. 4.

leste séjour pour venir habiter un corps, sur l'ordre de Dieu, ou de leur propre gré. Après avoir montré que chacune de ces opinions peut s'accorder avec le dogme du péché originel <sup>52</sup>, il ajoute qu'on ne doit pas en adopter une à la légère et que pour lui l'obscurité de la question n'a pas été encore suffisamment éclairée :

*Harum autem quatuor de anima sentientiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novæ fiant, an in corpora nascentium jam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit. Aut enim nondum ista quæstio a divinatorum librorum catholicis tractoribus pro merito suæ obscuritatis et perplexitatis evoluta atque illustrata est; aut si jam factum est nondum in manus nostras hujusmodi litteræ pervenerunt* <sup>53</sup>.

2. La pensée d'Augustin est au même point dans le *De Genesi ad litteram*, rédigé de 401 à 415. Voici ce qu'on y lit :

*De animarum advento, utrum ex parentibus an desuper sit, vincant qui poterint; ego adhuc inter utroque ambigo, et moveor, aliquando sic, aliquando autem sic* <sup>54</sup>.

3. *L'Epistola ad Marcellinum*, écrite en 412, lui fournit l'occasion de revenir sur ce qu'il disait dans le *De libero arbitrio*, car ses adversaires et d'autres qui l'interprètent mal, faussent sa pensée :

*Advertant qui putant me aliquid de anima humana velut certum statuisset atque fixisse . . . et videant sic a me verba fuisse perpensa . . . ut nulli præjudicarent opinioni quatuor illarum, quas postea digessi atque distinxi, non confirmans aliquam, sed interim quod agebam sequestrata illarum discussione determinans, ut quæcumque illarum vera esset, Deus sine dubio laudaretur* <sup>55</sup>.

De même qu'alors il ne donnait son assentiment à aucune des opinions en regard :

*Hæc autem verba tam caute a me posita, ut nulli de anima exortu quatuor illarum opinioni rationive præscriberem* <sup>56</sup>,

encore aujourd'hui, il hésite dans une question aussi obscure et demande qu'on l'éclaire si possible :

<sup>52</sup> *De Libero Arbitrio*, Lib. III, c. XX: ML 32, col. 1298-1299.

<sup>53</sup> *Ibid.*, Lib. III, c. XXI: ML 32, col. 1299-1300.

<sup>54</sup> *Ibid.*, Lib. X, c. XXI, n. 37: ML 34, col. 425.

<sup>55</sup> *Epist. 143 ad Marcellinum*, n. 5: ML 33, col. 587.

<sup>56</sup> *Ibid.*, n. 7, col. 588.

*Sed quia hoc [cunctari] me facere compellit de animæ exortu caliginosissimæ quæstionis obscuritas, manum potius porrigant confitenti, et quidquid illud est nosse cupienti; et doceant si possunt, vel ostendant, si quid de hac re vel certa ratione didicerunt, vel apertissimo eloquio crediderunt* <sup>57</sup>.

4. C'est dans l'*epistola ad Hieronymum* ou *Liber de origine animæ*, qu'on voit la sympathie d'Augustin s'accuser pour le système créationniste.

a) N'ayant pu fournir au prêtre Orosius, venu d'Espagne où le priscillianisme sévissait alors, pour le consulter sur ce sujet important, tous les renseignements désirés, il le renvoie à saint Jérôme :

*Nam inde ad nos usque ab oceani littore properavit, fama excitus quod a me posset de his quæ scire vellet, quidquid vellet audire. Neque nullum cepit adventus sui fructum. Primo, ne de me multum famæ crederet: deinde docui hominem quod potui; quod autem non potui de me discere posset, admonui, atque ut ad te iret hortatus sum* <sup>58</sup>.

b) Saint Jérôme est prié de lui enseigner la vérité:

*Hoc itaque excepto hæreticæ opinionis errore [quod anima sit pars Dei], ex quatuor reliquis opinionibus quænam sit eligenda scire desidero* <sup>59</sup>.

c) L'opinion de son correspondant lui est bien connue et il souhaiterait la faire sienne :

*Hoc certe sentis quod singulas animas singulis nascentibus etiam modo Deus faciat . . . Ecce volo ut illa sententia etiam mea sit, sed nondum esse confirmo* <sup>60</sup>.

d) Mais la grande objection — les autres de moindre importance sont résolues dans la suite par Augustin lui-même <sup>61</sup>, — contre cette opinion est la suivante : comment peut-il se faire que les âmes soient créées par Dieu, entachées d'une faute :

*. . . Dic mihi si animæ singillatim singulis hodieque nascentibus fuint, ubi in parvulis peccent* <sup>62</sup>,

ou si elles ne sont pas pécheresses au moment de leur création, pourquoi sont-elles dignes de mort :

<sup>57</sup> *Epist. ad Marcell.*, n. 7: ML 33, col. 588-589.

<sup>58</sup> *Epist. 166 ad Hieronymum*, cap. I, n. 2: ML 33, col. 720-721.

<sup>59</sup> *Ep. ad Hier.*, cap. III, n. 7: ML 33, col. 724.

<sup>60</sup> *Ibid.*, cap. III, n. 8: col. 724.

<sup>61</sup> *Ibid.*, cap. V: col. 725-727.

<sup>62</sup> *Ibid.*, cap. IV, n. 10: col. 725.

... aut si non peccant, qua justitia Creatoris ita peccato obligantur alieno, cum exinde propagatis membris mortalibus inseruntur, ut eas, nisi per Ecclesiam subventum fuerit, damnatio consequatur... Tot igitur animarum milia, quæ in mortibus parvulorum sine indulgentia christiani, sacramenti de corporibus exeunt, qua æquitate damnantur, si novæ creatæ, nullo suo præcedente peccato, sed voluntate Creatoris singulæ singulis nascentibus adhæserunt quibus eas animandis ille creavit et dedit; qui utique noverat quod unaquæque earum nulla sua culpa sine baptismo Christi de corpore fuerat exitura<sup>63</sup>?

e) Enfin si l'opinion de saint Jérôme s'accorde avec la foi, Augustin est prêt à l'accepter :

*Unde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam non oppugnat, sit et mea; si oppugnat, non sit et tua*<sup>64</sup>.

Il souhaite d'ailleurs qu'elle soit vraie et solidement établie par son ami :

*Licet nemo faciat optando, ut verum sit quod verum non est: tamen si fieri posset, optarem ut hæc sententia vera seset; sicut opto ut, si vera est, abs te liquidissime atque invictissime defendatur*<sup>65</sup>.

5. En 418, saint Augustin écrit à Optat qui l'a consulté sur le problème de l'origine de l'âme.

a) En premier lieu il avoue n'avoir jamais pris de position définitive en cette question, et être dans le doute comme autrefois :

*De qua re antequam aliquid admoneam sinceritatem tuam, scire te volo in tam multis opusculis meis, numquam me ausum fuisse de hac quæstione definitam proferre sententiam, et impudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum. Quarum autem rerum atque causarum consideratione permovear, ut in neutram assertionem meus inclinetur assensus, sed adhuc inter utrumque disceptem, nimis longum est hac epistola expromere; nec tam necessarium, ut hoc omisso non possit de hac quæstione quod satis est disputari, etsi non ad auferendam cunctationem, certe ad cavendam temeritatem*<sup>66</sup>.

b) Optat est ensuite averti de ne pas embrasser témérement le traducianisme, même s'il ne parvient pas à concilier l'autre opinion avec les dogmes de la foi; car, d'une part, il y a péril à tomber dans le gros-

<sup>63</sup> *Ibid.*, cap. IV, n. 10: col. 725.

<sup>64</sup> *Ibid.*, cap. VIII, n. 25: col. 731.

<sup>65</sup> *Ibid.*, cap. VIII, n. 26: col. 732.

<sup>66</sup> *Epist. 190 ad Optatum*, cap. I, n. 2: ML 33, col. 857-858.

sier matérialisme de Tertullien, et de l'autre, le génératianisme comporte d'inextricables difficultés :

*Si autem non inveneris quare vel quomodo fiant animæ infantium peccatrices . . . cum eas credas non ex illa prima peccatrice [anima Adami] propagatas . . . nec sic jam temere in aliam sententiam tua deflectatur assensio, ut eas ex illa una credas propagando traduci; ne forte alius invenire possit quod ipse non possis, aut aliquando invenias quod nunc non potueris. Nam et illi qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, sic Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri: quo perversius quid dici potest? . . . Qua dementia repulsa a corde atque ore christiano, quisquis animam, sicuti est, non esse corpus, et tamen in filios ex parentibus duci . . . cum considerari et pertractari cœperit quid dicatur, mirum si illius sensus comprehenderit humanus quonam modo tanquam lucerna accendatur et sine detrimento alterius alter inde ignis existat, sic anima de anima parentis fiat in prole, vel traducatur in prolem; utrum in corporeum semen animæ, sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem cum fit conceptus in femina; an, quod est incredibilius, in semine corporis lateat. Cum autem fluunt irrita sine ullis conceptibus semina, utrum semen animæ non simul exeat, an summa celeritate atque atomo temporis unde exierat recurrat, an pereat: et si perit, quomodo ipsa cujus mortale semen est, immortalis est anima; an immortalitatem tunc accipit, quando formatur ut vivat, sicut justitiam quando formatur est sapiat <sup>67</sup> . . .*

c) Ce n'est donc pas sans témérité qu'on peut soutenir l'opinion traducianiste :

*. . . illi qui propaginem animarum inconsiderata temeritate defendunt <sup>68</sup>.*

d) C'est pourquoi, dès qu'on pourra concilier le créatianisme avec le dogme du péché originel, Augustin l'embrassera de tout cœur :

*. . . id quod ille [Hieronymus] sentit, promptissime ac libentissime defensus, si me docere potuerit quomodo animæ non ex Adam veniant, et tamen ex illo justam sortem damnationis inveniant, nisi ad remissionem peccatorum renascendo perveniant <sup>69</sup>.*

Un peu plus loin, dans la même lettre, il répète cette pensée :

*Si potes animas sic alienas a propagine defendere, ut tamen hoc chirographo, quod sola Christi morte rumpendum est, rectissima ratione demonstrarentur obstrictæ, nec sua propagine, sed carnis hoc debito juste appareant obligatæ, non solum nemine prohibente defende, verum etiam id nobis quomodo tecum defendere possimus ostende <sup>70</sup>.*

<sup>67</sup> *Epist. 190 ad Opt.*, cap. IV n. 14-15: ML 33, col. 861-862.

<sup>68</sup> *Ibid.*, cap. V, n. 18: col. 863.

<sup>69</sup> *Ibid.*, cap. VI, n. 21: col. 864.

<sup>70</sup> *Ibid.*, cap. VI, n. 24: col. 866.

6. Le traité *De Anima et ejus origine*, en quatre livres, écrit vers la fin de 419, fait voir que l'indécision du Maître n'a pas disparu. Citons quelques paroles :

*Quapropter dico etiam ego de anima mea (sicut) mater Machabæorum de filiis: Nescio quomodo venerit in corpus meum; neque ego illam mihi donavi; scit ille qui donavit utrum illam de patre meo traxerit, an sicut primo homini novam creaverit. Sciam etiam ego si ipse docuerit, quandocumque voluerit. Nunc autem nescio, nec me pudet, sicut istum, fateri nescire quod nescio*<sup>71</sup>.

7. Enfin le livre de *Retractations*, laisse voir que pour Augustin le mystère ne cessa jamais de planer sur cette question. Voici un avertissement qu'il y donne :

*Qui legit admoneatur . . . de re obscurissima eam solutionem quæstionis hujus admittere, quæ contraria non sit apertissimis rebus, quas de originali peccato, fides catholica novit in parvulis, nisi regenerentur in Christo, sine dubitatione damnandis*<sup>72</sup>.

Les pages précédentes, où la longueur des citations est compensée par le charme que produit toujours la lecture du docteur d'Hippone, permettent de remarquer une certaine évolution dans sa pensée, malgré qu'il ne soit jamais parvenu à la certitude sur le problème de l'origine de l'âme. L'indécision complète du début fit place ensuite à une sympathie pour le créatianisme. Et l'autorité de saint Jérôme paraît avoir déterminé cette évolution, en poussant saint Augustin à réfléchir sur les multiples inconvénients du traducianisme; c'est ce que montrent bien les lettres *ad Hieronymum* et *ad Optatum*. A partir de cette date, il accorde ses préférences à l'opinion de saint Jérôme, bien que le génératianisme garde encore à ses yeux quelque vraisemblance, à cause de sa conciliation plus facile avec le dogme du péché originel.

Le génie de saint Augustin n'a donc pu se libérer de tout doute en cette matière et on doit dire que le *Liber de Spiritu et Anima*, enseignant catégoriquement la création des âmes<sup>73</sup>, lui a été faussement attribué. Saint Thomas<sup>74</sup> reconnaissait comme auteur de ce livre un cistercien anonyme qu'on identifie aujourd'hui avec Alcher, moine de Clervaux<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> *De anima et ejus Origine*, l. I, c. XV: ML 44, col. 488.

<sup>72</sup> *Retract.*, lib. II, c. XLV: ML 32, col. 649.

<sup>73</sup> *Liber de Spiritu et Anima*. Cap. VIII: ML 40, col. 784.

<sup>74</sup> *Quæst. Disput.*, *De Anima*, a. 12 ad 1; *Sum. Theol.*, Supp., q. 70, a. 2 ad 1.

<sup>75</sup> Voir *Admonitio in Librum de Spiritu et Anima*: ML 40, col. 779-780.



Et longtemps encore après la mort d'Augustin, le mystère planera sur la question. On hésitera comme le maître, sans vouloir adhérer au génératianisme, pour le moins gravement suspect, et sans accepter le créatianisme, pas encore démontré solidement.

b) *Les autres auteurs qui ont hésité à la suite de saint Augustin.*

1. Parmi ceux qui partagent les doutes d'Augustin, il faut nommer d'abord un de ses contemporains, le *prêtre Rufin* (345-410), qui dans une lettre adressée au pape Anastase pour se disculper de l'accusation d'erreur portée contre lui, avoue que sur la question de l'origine de l'âme, il n'a pris aucune position :

... *usque ad presens certi et definiti aliquid de hac quæstione non teneo*<sup>76</sup>.

2. *Saint Fulgence* (468-533), évêque de Ruspe en Afrique du nord, dans son traité, *De Veritate Prædestinationis et Gratia*<sup>77</sup>, avoue que la question n'est pas tranchée, chaque opinion — créatianisme et traducianisme — se voyant opposer de sérieuses objections :

... *utraque enim pars sic suis assertionibus nititur, ut contrariis nihilominus objectionibus revincatur.*

3. Le moine *Cassiodore* (477-570), comme saint Augustin dont il loue la prudente réserve — *Augustinus religiosissima dubitatione laudatus*, — suspend son assentiment. Dans une matière aussi abstruse, prétend-il, il est préférable d'avouer humblement son ignorance que de s'exposer à l'erreur par audace :

... *melius est enim in tam occultis causis confiteri ignorantiam, quam periculosam assumere fortassis audaciam*<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> *Apologia ad Anastasium*, c. VI: ML 21, col. 626. — Voir saint JÉRÔME, *Apologia Adversus libros Rufini*, l. II, n. 8, ML 23, col. 450, où les paroles suivantes sont attribuées à Rufin: *Audío et de anima quæstiones esse commotas . . . ; fateor me de hac quæstione apud quamplurimos tractorum diversa legisse. Legi quosdam dicentes quod pariter cum corpore per humani seminis traducem etiam animæ diffundantur . . . Quod puto inter Latinos Tertullianum sensisse, vel Lactantium fortassis et nonnullos alios. Alii asserunt quod, formati in utero corporibus, Deus quotidie faciat animas et infundat. Alii quod factas jam olim, idest, tunc cum omnia creavit Deus ex nihilo, nunc eas iudicio suo nasci dispenset in corpore. Hoc sentit Origenes et nonnulli alii Græcorum. Ego vero cum hæc singula legerim, [Deo teste dico] quia usque ad præsens certi et definiti aliquid de hac quæstione non teneo; sed Deo relinquo scire quid sit in vero et si cui ipse revelare dignabitur.*

<sup>77</sup> *De Veritate Prædestinationis et Gratia*, lib. III, c. XVIII: ML 65, col. 666.

<sup>78</sup> *De Anima*, c. VII: ML 70, col. 1292.

4. *Saint Grégoire le Grand* (540-604), après avoir remarqué que les Pères se sont livrés à de grandes discussions sur ce sujet, et qu'il leur est paru insoluble :

*... inter sanctos Patres requisitio non parva versata est; sed utrum ab Adam descenderit, an certis singulis detur, incertum remansit, eamque in hac vita insolubilem fassi sunt esse quæstionem,*

ajoute qu'en raison des difficultés qu'il soulève, il dépasse l'intelligence humaine :

*Gravissima enim est quæstio, nec valet ab homine comprehendi, quia si de Adam substantia, anima cum carne moritur? Si vero cum carne non nascitur, cur in ea carne, quæ de Adam prolata est obligata peccatis tenetur?*<sup>79</sup>

5. Chez *saint Isidore de Séville* (mort en 636), se révèle la même incertitude. Lorsqu'il fait un résumé de l'enseignement de la foi, *De regula Fidei*<sup>80</sup>, il y inclut cette proposition : *quod animæ incerta sit origo.*

Cependant, il insinuerait peut-être la création des âmes dans cet autre texte :

*Animam non . . . esse priusquam corpori misceatur constat; sed tunc eam creati, quando et corpus creatur, cui admisceri videtur*<sup>81</sup>.

6. *Saint Ildéfonse* (607-669) demeure aussi dans le doute comme en témoignent ces paroles :

*Ipsius vero animæ natura habetur incerta*<sup>82</sup>.

7. Dans des paroles qui rappellent celles de *Cassidore, Raban Maur* (776-856) veut ne rien affirmer en ce qui concerne l'origine de l'âme :

*In his et similibus tamque occultis, melius est ignorantiam confiteri, quam perverse et periculose affirmare quod ad errorem potest referri, cum Propheta dicat: Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit? (Isaias, 40). Et Apostolus: Ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus*<sup>83</sup>.

8. *Saint Anselme* (1033-1109), qui peut être soupçonné de traducianisme quand il cherche à expliquer la tache du péché originel par

<sup>79</sup> *Epistolarum* lib. IX, n. 52 ad *Secundinum*; ML 77, col. 990.

<sup>80</sup> *De Ecclesiasticis officiis*, lib. II, c. XXIV: ML 83, col. 817-820.

<sup>81</sup> *Serrentiarum* liber I, c. XII, n. 4: ML 83, col. 562-563.

<sup>82</sup> *Liber de Cognitione Baptismi*, c. 96: ML 96, col. 146-147.

<sup>83</sup> *De Anima*, c. II: ML 110, col. 1112.

le fait que tous les descendants du premier homme étaient contenus en lui, de façon, il est vrai, à n'être pas distincts de lui, *in illo non alii ab illo*, mais aussi tout comme les autres vivants existent dans leur semence<sup>84</sup>, dit ailleurs que l'âme est créée par Dieu :

*Attende [anima mea] diligenter quid sit ad imaginem et similitudinem Dei te esse creatam*<sup>85</sup>.

Comme ce docteur mourut au moment où il mettait la main à un traité sur l'origine de l'âme, nous pouvons dire que nous n'avons pas sa pensée dernière sur le sujet.

9. *Abélard* (1079-1142), dans le *Sic et Non*<sup>86</sup>, se contente d'exposer les opinions contraires des docteurs qui l'ont précédé.

10. *Hugues de Ribemont* (XII<sup>e</sup> siècle), dans une lettre adressée à Graphion d'Angers, qui lui avait fait quelques questions touchant la nature et l'origine de l'âme, expose les différentes opinions tenues sur ce dernier sujet ainsi que les objections qu'on leur oppose, et avoue ensuite son incapacité de résoudre la question :

*Etsi utrum anima ex traduce descendat, vel non, quemadmodum explicari possit ignorem, illud tamen credo quod et hinc divinorum eloquiorum clarissima auctoritas esset, si homo id sine dispendio promissæ salutis ignorare non posset*<sup>87</sup>.

(à suivre)

Robert LACROIX, prêtre.

<sup>84</sup> *De Conceptu Virginali*, c. XXIII: ML 158, col. 454.

<sup>85</sup> *Médit.*, I, n. 1: ML 158, col. 710.

<sup>86</sup> *Sic et Non*, CXV: ML 178, col. 1513-1516.

<sup>87</sup> *Epistola ad G. Andegavensem*: ML 166, col. 836.

# La glose de saint Jérôme sur Ézéchiel, I, 7

INTERPRÉTÉE PAR SAINT THOMAS D'AQUIN

La philosophie ne dépend pas de l'histoire. Les philosophes cependant vivent dans le temps et leurs doctrines subissent communément les influences du milieu qui les voit grandir. Il est donc très utile à leur intelligence de refaire le contexte historique dans lequel chaque doctrine s'est développée.

Le cas de la doctrine thomiste de la syndérèse ne manque pas d'être suggestif.

Saint Jérôme, dans un commentaire célèbre sur le premier chapitre d'Ézéchiel, avait esquissé toute une théorie sur les premiers principes de la vie morale. Comparant les quatre parties de l'âme selon la division platonicienne avec les quatre animaux vus par Ézéchiel, il pose au sommet de l'esprit humain la syndérèse qu'il compare à l'aigle, puis au-dessous d'elle la raison, l'irascible et le concupiscible qui sont respectivement comparés à l'homme, au lion et au veau. A la première convient la suprématie sur les autres, la fonction de les corriger si elles errent; elle-même, étincelle de la conscience, ne peut errer; inextinguible, elle est toujours là pour provoquer le remords du péché <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Voici le texte de la glose d'après l'édition de Vallarsi reproduire dans la patrologie latine de Migne, t. 25, col. 22. Nous avons divisé le texte, pour en faciliter la lecture.

*Plerique, juxta Platonem, rationale animæ, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille λογικὸν et θυμικὸν et ἐπιθυμητικὸν vocat, ad hominem, et leonem ac vitulum referunt: rationem et cognitionem, et mentem, et consilium, eandemque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes: feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quæ consistat in felle.*

*Porro libidinem luxuriam, et omnium voluptatum cupidinem in jecore, id est in vitulo qui terræ operibus hæreat.*

*Quartamque ponunt quæ super hæc et extra hæc tria est, quam Græci vocant σνντήρησιν, quæ scintilla conscientiæ in (b) Cain quoque pectore, postquam*

(b) Videatur Adam qui ejectus de paradiso est legendum pro Cain. Cæterum apud Raban., peccatore pro pectore scribitur.

Philosophes et théologiens au moyen âge développeront longuement la doctrine déjà en germe dans ce texte <sup>2</sup>. Ils poseront les problèmes classiques de la structure ontologique et des caractéristiques morales de ce que l'étiquette mystérieuse de syndérèse avait épinglé à l'autorité du grand exégète biblique.

Il n'entre pas dans le cadre de cette brève étude de détailler les doctrines médiévales sur les principes de la vie pratique, pas même celle de saint Thomas. Nous nous contenterons de rechercher jusqu'à quel degré le Docteur angélique avait analysé la glose hiéronymienne et avec quelles nuances il en avait dégagé les éléments de vérité <sup>3</sup>.

Deux points particuliers retiendront successivement notre attention : l'exégèse textuelle, dans laquelle nous examinerons le mode de citation utilisé par saint Thomas et la leçon de la glose d'après le texte thomiste, et deuxièmement, l'interprétation doctrinale où il sera question du rôle et de la nature de la syndérèse ainsi que de la distinction entre la syndérèse et la conscience.

*ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus.*

*Quam proprie Aquilæ deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in Scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. VIII, 26). Nemo enim scit ea quæ hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est (I Cor., II, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens, cum anima et corpore servari integrum deprecatur (I Thess. V).*

*Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam, juxta illud quod in Proverbiiis scriptum est: Impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit (Prov. XVIII, 3) : cernimus præcipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis, et merentur audire: Facies meretricis facta est tibi, noluiti [Al. nescis] erubescere (Jerem. III, 3).*

*Hanc igitur quadrigam in aurigæ modum Deus regit, et incompositis currentem gradibus refrenat, docilemque facit, et suo parcere cogit imperio.*

*Quam disputationem partium animæ, id est, hominis, qui minor mundus ab iisdem philosophis appellatur, etiam nos attingemus.*

<sup>2</sup> Voir les articles de Dom Odon LOTTIN, o. s. b., dans la *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*: 28 (1926), p. 422-454; 29 (1927), p. 197-222, 265-291; 30 (1928), p. 18-44.

<sup>3</sup> Les textes où saint Thomas utilise la glose de saint Jérôme sont les suivants: 2 *Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, arg. 1; a. 4, arg. 3; d. 39, q. 3, a. 1, c. et arg. 1; *De Veritate*, q. 16, a. 1, arg. 1; a. 2, arg. 1; a. 3, 2<sup>e</sup> sed contra; q. 17, a. 1, arg. 1 et ad 1<sup>m</sup>: a. 2, arg. 3; *Summa Theol.* I<sup>a</sup>, q. 79, a. 12, arg. 1; a. 13, c.

Nous utilisons l'édition du P. Mandonnet, o. p., pour le *Scriptum super Libros Sententiarum* (1929), l'édition Marietti pour le *De Veritate* (1914) et l'édition de l'Institut des Études médiévales d'Ottawa pour la *Summa Theologiae* (1941).

## I. — EXÉGÈSE TEXTUELLE.

Il n'est pas sans utilité de prêter attention au mode de citation d'un auteur. Celui-ci manifeste par là ce qu'il a lu dans le texte qu'il utilise; il trahit parfois ses infidélités à la pensée et ses manières personnelles de comprendre les doctrines qu'il entend interpréter.

Saint Thomas ne semble en aucun cas citer littéralement la glose hiéronymienne. Presque partout il reproduit la pensée en retenant les mots principaux qui servent à étayer ses propres arguments. Quelques formules-synthèses se seraient gravées dans sa mémoire; elles se présentent d'une façon presque uniforme chaque fois qu'il s'agit d'invoquer l'autorité de saint Jérôme. Du point de vue littéraire, elles sont plus simples que l'original; du point de vue doctrinal, elles ne retiennent que ce qui est essentiel à l'argumentation dans laquelle elles doivent être intégrées.

Deux cas illustreront ces assertions: saint Thomas pose en plusieurs endroits le problème de la nature de la syndérèse <sup>4</sup>. Parmi les arguments contre la position qu'il prendra, il invoque en première ligne l'autorité de la glose: selon saint Jérôme, il y a plusieurs parties dans l'âme: la syndérèse, la raison, l'irascible et le concupiscible; or la raison, l'irascible et le concupiscible sont des puissances; donc la syndérèse est une puissance.

Or presque invariablement saint Thomas résume le long texte de saint Jérôme dans cette formule brève: . . . *sed in Glossa Hieronymi Ezech. I, 6, dividitur synderesis contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem* <sup>5</sup> . . . Une simple comparaison avec le texte de la glose cité plus haut en note suffit à faire voir la simplification opérée par le Docteur angélique.

Saint Thomas utilise fréquemment une autre partie de la glose en fonction du problème de l'impeccabilité de la syndérèse et des relations

<sup>4</sup> 2 *Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3: *Utrum synderesis sit habitus vel potentia*; 2 *Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1: *Utrum superior scintilla rationis possit extinguí*. Dans le corps de l'article, saint Thomas explique la supériorité de la syndérèse sur la raison.

*De Ver.*, q. 16, a. 1: *Utrum synderesis sit potentia vel habitus*; *Summa Theol.*, I<sup>a</sup>, q. 79, a. 12: *Utrum synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta*.

<sup>5</sup> *Summa Theol.*, I<sup>a</sup>, q. 79, a. 12, arg. 1. Les autres textes reproduisent à peu près les mêmes formules: 2 *Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, arg. 1; d. 39, q. 3, a. 1, c.; *De Ver.*, q. 16, a. 1, arg. 1; 2<sup>o</sup> *sed contra*.

de celle-ci avec la conscience <sup>6</sup>. Voyons-le de nouveau ramasser dans une formule synthétique ce dont il a besoin de la glose: *Hanc interdum præcipitari videmus . . . Hanc autem conscientiam sæpe præcipitari videmus. . . Synderesis locum suum non tenet. . . Synderesis est scintilla conscientiae . . . Nec in Cain est extincta*. Le texte original était de beaucoup plus compliqué.

Quelques annotations sur le vocabulaire peuvent contribuer à éclairer l'exégèse de saint Thomas.

Il y a le mot *synderesis*. Un mystère enveloppe encore l'origine de ce vocable que la glose hiéronymienne semble utiliser pour désigner le principe le plus élevé de la vie morale. Quelle qu'en soit l'authenticité, saint Thomas, préoccupé de doctrine plus que d'histoire et de linguistique, l'emploie comme tout le monde au moyen âge.

Le texte hiéronymien contient deux autres mots à terminaison insolite : *irascitivum* et *concupiscitivum*; dans les citations de l'Angélique, ils sont remplacés communément par *irascibilis* et *concupiscibilis*, d'usage plus courant dans la littérature médiévale.

Un autre mot de la glose pourrait faire gloser : *Caïn*. C'est que d'après le grand exégète, Caïn aurait été rejeté du paradis, ce dont l'Écriture ne nous informe en rien. En face de cette difficulté, les éditeurs proposent de remplacer *Caïn* par *Adam*. Aurions-nous une leçon plus intelligible? Oui, si nous tenons compte du contexte immédiat; non, si nous tenons compte de l'intention de l'exemple : il est plus facile de comprendre et de faire saisir la persistance et l'inextinguibilité de la synderèse si nous l'illustrons par Caïn torturé de désespoir, que par Adam rejeté sans doute du paradis, mais repentant et plein d'espoir dans la promesse d'un Rédempteur. Or, saint Thomas a bien lu *Caïn* et non *Adam*. C'est ce qui ressort du texte suivant : *Sed etiam in desperatis synderesis non extinguitur, ut patet per Hieronymum in Glossa Ezech., I, ut sup., ubi dicit, quod nec in Cain est extincta, quem tamen constat desperatum fuisse, per hoc quod dicitur Gen., 4, 13: Major est iniquitas mea quam ut veniam merear* <sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *De Ver.*, q. 16, a. 1, arg. 1; a. 3, arg. 4; 2<sup>e</sup> sed contra; q. 17, a. 1, arg. 1; a. 2, arg. 3; 2 *Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4, arg. 3; d. 39, q. 3, a. 1, arg. 1.

<sup>7</sup> *De Ver.*, q. 16, a. 3, 2<sup>e</sup> sed contra.

## I I. — INTERPRÉTATION DOCTRINALE.

Trois questions distinctes retiendront notre attention : le rôle de la syndérèse en fonction des autres parties de l'âme; la nature de la syndérèse; la distinction entre la syndérèse et la conscience.

La première n'offre guère de difficultés. Saint Thomas propose un développement de la pensée hiéronymienne sur la nature et le rôle de la syndérèse<sup>8</sup>. Il convient, affirme-t-il, que la syndérèse soit appelée étincelle : comme l'étincelle est une parcelle embrasée qui s'échappe du feu, ainsi la syndérèse est une minime participation d'intellectualité relativement à celle qui se trouve chez l'ange. (Voilà une explication facilement intelligible dans le contexte dionysien de l'article que nous citons). A cause de cela, la raison supérieure, partie suprême de la nature raisonnable, serait dite étincelle elle aussi, constate saint Thomas. Pour confirmer ses développements, le Docteur angélique utilise notre glose : la syndérèse est signifiée par l'aigle qui par son vol plane au-dessus des autres animaux; elle transcende la *raisonnabilité* signifiée par l'homme, le concupiscible représenté par le veau et l'irascible représenté par le lion.

La question suivante est plus difficile : pourrait-on déterminer la pensée de saint Jérôme sur la nature de la syndérèse? Se distingue-t-elle de la raison comme un habitus surajouté?

A ne considérer que le texte de la glose, le commentateur d'Ézéchiel aurait accepté la division de l'âme proposée par les platoniciens: concupiscible, irascible, raison et syndérèse. Il ne s'explique guère, si ce n'est en fonction des quatre animaux de la vision d'Ézéchiel. S'agit-il d'une division entre des âmes diverses, entre des facultés d'une même âme, entre un habitus et une faculté? Rien de tout cela n'est mis en lumière dans le texte hiéronymien.

Saint Thomas, aristotélien dans ses doctrines sur la structure de l'âme, explique longuement son opinion sur les problèmes en cours au moyen-âge, sans se préoccuper d'explicitier dans le détail ce que saint Jérôme

<sup>8</sup> 2 Sent., d. 39, q. 3, a. 1, c.: . . . et hæc virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans, ita hæc virtus est quædam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod de intellectualitate in angelo est; et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur, quia in natura rationali supremum est; unde et Hieronymus dicit, ubi supra, quod per aquilam significatur quæ cætera animalia in volando transcendit; ita et hæc virtus transcendit rationabilem, quæ per hominem significatur, et concupiscibilem quæ per vitulum, et irascibilem quæ per leonem.



rôme pensait ou aurait pu penser. Il l'insinue cependant quelquefois dans la mesure où il le croit bon pour le bien de la doctrine.

Dans la dist. 39 du livre 2 des Sentences <sup>9</sup>, une difficulté lui permet de préciser la distinction entre la syndérèse et la raison supérieure. Voici la difficulté : l'étincelle supérieure de la raison, c'est la partie supérieure de la raison; or la raison supérieure peut pécher; donc l'étincelle de la raison peut pécher. Cet argument n'était qu'une instance à l'argument précédent <sup>10</sup> dont la glose de saint Jérôme était la cheville ouvrière. Que répondra saint Thomas? Tout simplement que la syndérèse se distingue de la raison supérieure parce qu'elle est au-dessus de toute la raison, *comme le dit Jérôme dans la glose citée* <sup>11</sup>. Il semble donc qu'il veuille donner une interprétation de la pensée hiéronymienne sur la distinction entre la syndérèse et la raison supérieure.

Le moyen âge discutait surtout si la syndérèse est une puissance ou un habitus, et tous les philosophes d'apporter à l'appui de leur thèse l'autorité de la fameuse glose. Quelle sera l'attitude du Docteur angélique? Le fait qui frappe au premier abord est de le voir mettre constamment la glose parmi les arguments contraires à sa position <sup>12</sup>. L'argument est formulé à peu près comme suit : Les choses qui entrent dans une division semblent être d'un même genre; or dans la Glose de saint Jérôme la syndérèse est divisée contre l'irascible, le concupiscible et la raison qui sont des puissances; donc la syndérèse est une puissance. Saint Thomas essaiera-t-il de tirer à lui une autorité de si grande valeur? ou bien contredira-t-il l'éminent exégète? Ni l'un ni l'autre. Ce qu'il cherchera, c'est une distinction qui lui permettra de sauvegarder ses positions sans mettre en doute l'autorité en question. Examinons chaque cas.

Dans le commentaire sur les *Sentences*, le premier en date, il répond d'une façon assez évasive en niant que la distinction entre les quatre

<sup>9</sup> Q. 3, a. 1, arg. 2, *Præterea, superior scintilla rationis videtur esse superior rationis pars. Sed ratio superior potest peccare, etiam mortaliter, ut supra dictum est. Ergo scintilla ista potest extinguï.*

<sup>10</sup> *Error enim rationis extinctio ejus dicitur, quia tenebræ comparatur. Sed hanc scintillam rationis contingit errare, ut patet in Glossa Hieronymi, Ezech., I, ubi, præter verba quæ in Littera inducuntur, paulo post subdit: Hanc autem conscientiam sæpe præcipitari videmus. Ergo superior scintilla rationis potest extinguï.*

<sup>11</sup> *Ad secundum dicendum, quod synderesis est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem, ut Hieronymus dicit in Glossa inducta; unde non sequitur quod, si in ratione sit peccatum, in synderesi sit peccatum.*

<sup>12</sup> 2 *Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3, arg. 1; *De Ver.*, q. 16, a. 1, arg. 1; *Summa Theol.*, I<sup>a</sup>, q. 79, a. 12, arg. 1.

parties énumérées dans la glose soit faite sur le plan de la nature des facultés; elle se fonde plutôt sur la distinction entre faculté et habitus, ce qui est rappeler la distinction proposée dans le corps de l'article. « La syndérèse s'oppose aux autres facultés, non par la nature de la faculté mais par un certain habitus <sup>13</sup>. » La réponse est purement doctrinale. Aucune allusion au texte hiéronymien.

Dans le *De Veritate*, niant comme dans le texte précédent que la distinction ait lieu sur le plan des facultés, il en appelle à un autre principe de division, celui des principes moteurs: « Dans cette division quadripartite, par laquelle la syndérèse s'oppose aux trois facultés, les membres de la division ne se distinguent pas selon l'élément commun qui est la nature de la faculté, mais selon l'élément commun qui est le principe moteur <sup>14</sup>. » Encore une réponse doctrinale qui ne prétend pas interpréter la glose.

Le dernier texte en date, celui de la *Somme Théologique*, nie lui aussi que la distinction se fasse sur le plan des facultés; il se rabat sur la diversité des actes: « Cette distinction de saint Jérôme se prend selon la diversité des actes, non selon la diversité des facultés <sup>15</sup>. » Saint Thomas prétend-il ici interpréter saint Jérôme? Nous n'oserions l'affirmer. Même s'il étiquette la division par son origine hiéronymienne, il nous semble que son intention principale est de défendre sa doctrine contre une interprétation abusive de la glose. Le mot *attenditur* ne nous paraît pas impliquer une volonté d'interprétation, mais seulement l'intention de donner un sens acceptable à la distinction prise en elle-même. Nous pouvons conclure cependant que si le Docteur angélique avait lu dans la glose une distinction entre des puissances, il ne se serait pas exprimé ainsi. Il nous est donc loisible d'y déceler une interprétation partielle de la pensée hiéronymienne.

<sup>13</sup> *Ad primum ergo dicendum, quod synderesis dividitur contra alias potentias, non quasi diversa per substantiam potentia, sed per habitum quemdam; sicut si intellectus principiorum contra speculativam rationem divideretur.*

<sup>14</sup> *Ad primum ergo dicendum, quod aliqua possunt in eadem divisionem venire secundum quod in aliquo communi conveniunt, quidquid sit illud commune, sive sit genus, sive accidens. In illa igitur divisione quadrimembri qua synderesis contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur, ad invicem membra divisionis secundum quod conveniunt in hoc communi quod est potentia; sed secundum quod conveniunt in hoc communi quod est principium motivum.*

<sup>15</sup> *Ad primum ergo: dicendum quod illa divisio Hieronymi, attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentia.*

Une conclusion se dégage de ces trois textes : la syndérèse ne s'oppose pas aux autres parties de l'âme comme puissance à puissance; du moins, saint Thomas ne prétend pas trouver une telle doctrine chez saint Jérôme. Sur quel plan la distinction doit-elle être opérée? La diversité des principes proposés par l'Aquinate ne s'expliquerait-elle pas de ce que pour lui la glose n'en propose pas d'explicite?

Une dernière question : saint Jérôme distingue-t-il syndérèse de conscience? Une première lecture de la glose suggère une réponse affirmative : la syndérèse y est appelée l'étincelle de la conscience, ce qui ne peut être vrai dans l'hypothèse de l'identité; elle est inextinguible même chez les désespérés, tandis qu'il arrive à la conscience de rouler dans l'abîme. Mais une lecture plus attentive permet de déceler des difficultés imperceptibles au premier regard : 1° De quelle façon faut-il interpréter la formule *scintilla conscientiae*? La conscience ne serait-elle pas cette étincelle appelée syndérèse? 2° Grammaticalement ne faudrait-il pas rattacher à cette quatrième partie de l'âme *Quartamque ponunt . . .* tout ce qui suit, par exemple *Quam proprie Aquilæ deputant . . . Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam . . .*?

La réponse apportée par saint Thomas nous sera donnée dans l'analyse de deux séries de textes : une première où il affirme que selon la glose la syndérèse se distingue de la conscience, et une deuxième où il explique comment dans la glose le mot conscience signifie indirectement la syndérèse.

Dans la première série <sup>16</sup>, le problème en face duquel se trouve le Docteur angélique est celui du jugement erroné dans l'ordre moral; la syndérèse peut-elle pécher? peut-elle être complètement éteinte? Or une difficulté se pose au nom de la glose hiéronymienne : la syndérèse peut errer, puisque saint Jérôme, après avoir parlé de l'étincelle de la conscience, ajoute qu'il arrive à cette même conscience d'être précipitée dans l'abîme. C'est donc que la glose identifie conscience et syndérèse. Que ré-

<sup>16</sup> Voici les objections: 2 *Sent.*, d. 24, a. 4, arg. 3: *Præterea, in Glossa Ezech., I, dicit Hieronymus, postquam de synderesi locutus est: « Hanc autem conscientiam interdum præcipitati videmus. » Ergo videtur quod conscientia sit idem quod synderesis . . .* 2 *Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1, arg. 1: texte cité plus haut, note 9. *De Ver.*, q. 16, a. 2, arg. 1: *Secundo quæritur, utrum synderesis possit peccare; et videtur quod sic. Quia dicitur in Glossa Ezech., I, . . . de synderesi: Hanc interdum præcipitari videmus. Sed præcipitatio in operabilibus nihil aliud est quam peccatum. Ergo, etc.*

pondra notre docteur à la question ainsi posée? Pour lui <sup>17</sup>, il y a distinction entre la syndérèse et la conscience comme entre un habitus portant sur les principes universels de l'ordre pratique et un acte appliquant ces principes aux cas particuliers. Le jugement erroné, lorsqu'il a lieu, doit être attribué à la conscience et non à la syndérèse. Et, continue-t-il, c'est bien de cette façon qu'il faut comprendre la glose: « . . . et donc [saint Jérôme] ne dit pas que la syndérèse, mais la conscience est précipitée dans l'abîme . . . » C'est de cette même manière qu'il répond dans les trois cas où se pose la difficulté.

Dans la deuxième série <sup>18</sup>, le problème en jeu est celui de la distinction entre syndérèse et conscience. Comme nous venons de le dire, saint Thomas défend clairement la distinction. Nous avons toutefois la surprise au premier abord de le voir concéder que la glose emploie le mot conscience dans le sens de syndérèse: « . . . saint Jérôme dans la glose sur Ézéchiel appelle conscience la syndérèse . . . »

Un examen plus attentif des textes nous conduira à des conclusions plus nuancées.

Dans le texte du *De Veritate* <sup>19</sup>, nous devons distinguer deux parties: l'une où l'interprétation la plus simple, la plus naturelle du texte serait proposée, et dans laquelle il affirme que le mot conscience ne signifie pas la syndérèse qui en est l'étincelle; l'autre, probable *vel potest dici* où la conscience pourrait signifier la syndérèse elle-même. Et voici comment il faudrait l'expliquer: « La vertu de la conscience qui examine et

<sup>17</sup> Voici les réponses: 2 *Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4 ad 3<sup>m</sup>: *Ad tertium dicendum, quod tota virtus conclusionis ex primis principiis trahitur; et inde est quod conscientia et synderesis frequenter pro eodem accipiuntur, et iudicium utrique attribuitur, et præcipue iudicium universale, quod per delectationem peccati non corrumpitur, sed magis iudicium in particularibus: et ideo non dixit synderesim præcipitari, sed conscientiam.* — 2 *Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1 ad 1<sup>m</sup>: . . . *et ideo non dicit quod synderesis præcipitatur, sed quod conscientia præcipitatur, quæ est conclusio . . .*

*De Ver.*, q. 16, a. 2 ad 1<sup>m</sup>: . . . *et ideo non dixit simpliciter quod præcipitatur synderesis; sed quod conscientia præcipitatur, quæ universale iudicium synderesis ad particularia opera applicat.*

<sup>18</sup> *De Ver.*, q. 17, a. 1 ad 1<sup>m</sup>; *Summa Theol.*, I<sup>a</sup>, q. 79, a. 13, c.

<sup>19</sup> *Ad primum ergo dicendum, quod cum dicit Hieronymus: Hanc conscientiam præcipitari videmus, non demonstratur ipsa synderesis, quam dixit esse conscientiam scintillam; sed demonstratur ipsa conscientia, de qua supra fecerat mentionem. Vel potest dici, quod tota vis conscientiam examinantis vel consiliantis ex iudicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis speculativæ pendet ex principiis primis; et ideo conscientiam synderesim nominat, in quantum scilicet ex vi ejus agit: et præcipue quoniam volebat exprimere defectum quo synderesim deficere potest: non enim deficit in universali, sed in applicatione ad singularia; et sic synderesis non in se deficit, sed quodammodo in conscientia. Et ideo in explicandum defectum synderesis, synderesi conscientiam immisit.*

conseille lui vient du jugement de la syndérèse, comme toute la vérité de la raison spéculative dépend des premiers principes; et donc [saint Jérôme] nomme conscience la syndérèse, parce que c'est de par la vertu de celle-ci que celle-là agit; d'autant plus qu'il voulait exprimer un défaut qui peut arriver à la syndérèse; celle-ci en effet ne défaille [sic] pas dans l'ordre universel, mais dans l'application aux singuliers; et ainsi elle ne défaille [sic] pas en elle-même, mais d'une certaine façon dans la conscience. Et donc, pour expliquer le défaut de la syndérèse, en elle, il introduit la conscience<sup>20</sup>. » Avouons que c'est un peu forcé. Le texte de la *Somme*<sup>21</sup> y va plus simplement. Après avoir exposé la distinction entre la syndérèse, saint Thomas explique comment le mot conscience peut signifier la syndérèse elle-même : « Comme l'habitus est le principe de l'acte, il arrive parfois au nom de conscience d'être attribué au premier habitus naturel, c'est-à-dire à la syndérèse; ainsi, saint Jérôme dans la glose sur Ézéchiël appelle la syndérèse conscience . . . » Puis il donne la raison : « Il est usuel que les causes et les effets soient nommés les uns par les autres. »

Il y aurait donc d'après saint Thomas possibilité de faire signifier au mot conscience tel qu'il est lu dans la glose la syndérèse elle-même. Ce serait par une certaine communication d'idiomes, par métonymie, facilement explicable dans le cas par l'introduction du jugement universel dans le jugement singulier. N'y aurait-il pas dans cette interprétation une concession du point de vue vocabulaire accordée à l'obscurité du texte de la glose hiéronymienne?

#### CONCLUSION

La glose de saint Jérôme avait au moyen âge une autorité de premier plan. Tous les auteurs de traités sur la syndérèse s'en réclament et l'utilisent en faveur de leurs thèses. Cela s'explique : elle semble se rattacher à l'interprétation traditionnelle de la sainte Écriture et elle fait corps avec tout le courant augustinien inspiré du platonisme.

<sup>20</sup> N'avait-il pas concédé un peu ce transfert de nom dans l'*ad tertium* du 2 *Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4: . . . *et inde est quod conscientia et synderesis frequenter pro eodem accipiuntur . . .*

<sup>21</sup> *Summa Theol.*, I<sup>a</sup>, q. 79, a. 13, c.: *Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi; sicut Hieronymus, in Glossa Ezech. I, 6, « synderesim » conscientiam nominat; et Basilius « naturale iudicatorium »; et Damascenus dicit quod est « lux intellectus nostri ». Consuetum enim est quod causæ et effectus per invicem nominentur.*

Saint Thomas ne pouvait en ignorer l'importance. Aussi dans ses arguments, il lui réserve une des premières places, sinon la première. Le plus souvent, il l'aligne parmi les arguments contraires à la position qu'il adoptera. Quelquefois seulement, il s'en servira en faveur de sa propre doctrine; en tout trois fois contre huit. Cela peut-il surprendre chez le champion de l'aristotélisme contre certaines thèses de l'augustinisme?

Jamais pourtant le Docteur angélique ne contredira le grand exégète. Chaque fois qu'il réfutera un argument appuyé sur l'autorité de la glose, ce sera par une distinction qui permettra de garder intactes ses propres positions sans infirmer en rien l'autorité de saint Jérôme. Souvent même, la distinction invoquée sera fondée sur le texte hiéronymien lui-même. Qui peut nier du reste que celui-ci s'y prête admirablement? Riche de virtualités doctrinales, le commentaire du texte d'Ézéchiel est extrêmement pauvre en précisions techniques. Chacun pouvait s'en couvrir comme d'une cuirasse pour défendre ses positions. Nous osons insinuer que saint Thomas fit mieux : se gardant des interprétations abusives, il tenta d'intégrer dans sa propre synthèse tout ce qu'elle contenait de vérité.

Jean PÉTRIN, o. m. i.

---

# La nature du transfini

---

Le développement des sciences mathématiques manifeste un double mouvement: extensivement, des théories nouvelles viennent enrichir l'application dans l'abstrait de principes et de méthodes spécifiques; intensivement, des doctrines neuves viennent affiner l'analyse et la technique de notions et d'opérations générales. Parfois, ces deux mouvements se rencontrent et permettent ainsi de belles synthèses qui élargissent les horizons du savant : c'est à une de ces intersections fondamentales qu'apparaît la théorie des *nombres transfinis* qui posent au philosophe des questions de fait et de valeur.

Le nom de *transfini* indique la direction de ces discussions. Elles gravitent autour d'un triple problème qui remonte aux controverses antiques des Pythagoriciens et des Eléates, aux conflits de la pensée de Platon et d'Aristote, aux disputes sur l'interprétation de la géométrie analytique et du calcul infinitésimal à leur découverte, enfin aux débats subtils et abondants soulevés par les tentatives récentes d'unifier les mathématiques. L'un de ces problèmes est celui de la nature du nombre; l'autre touche à la valeur existentielle de l'infini mathématique; et le dernier s'attache aux rapports logiques et réels du continu et du discret.

Pour donner immédiatement une idée de l'originalité et de la gravité de l'objet formel de cette étude, nous rappellerons que le souci de l'infini s'est glissé de bonne heure dans les préoccupations des savants, dont il n'a cessé de hanter l'esprit. Si les premiers mathématiciens orientaux l'ont tout simplement ignoré, comme cela s'explique par les soucis franchement empiriques de leur science, les penseurs grecs plus raisonnables ont dû en tenir compte depuis la découverte pythagoricienne des incommensurables. Et pourtant, c'est toujours le fini, le mesurable, le nom-

brable, qui a été la base de leurs travaux: tout en tenant compte de l'infini, il fallait essayer de l'éliminer, comme le prouvent leurs essais de résoudre les trois problèmes célèbres de la quadrature du cercle, de la duplication du cube et de la trisection de l'angle. Et lorsque les modernes ont abordé de front l'utilisation de l'infini avec la découverte du calcul infinitésimal, ils justifiaient toujours l'indétermination de certaines de leurs méthodes par rapport à des constructions ou à des considérations finitistes.

Cette primauté du fini devait s'affirmer davantage au XIX<sup>e</sup> siècle avec les belles tentatives faites pour arithmétiser l'analyse. Mais comme nous le verrons tout à l'heure, les nombreuses difficultés soulevées par ces essais ont provoqué un changement d'attitude des plus hardis qui soient dans la pensée scientifique; puisque tout le malaise des mathématiques provient de l'impossibilité de rendre compte de l'infini par le fini, on peut essayer de considérer l'infini mathématique en lui-même comme un donné, l'étudier indépendamment en quelque sorte du fini, établir des relations entre l'infini et le fini, sans donner nécessairement une priorité à l'un ou à l'autre, et généraliser ces relations de telle manière qu'elles puissent justifier les distinctions qu'on aurait introduites à l'intérieur de l'infini mathématique, aussi bien que celles que le fini permet toujours de faire. C'est ce qu'a voulu réaliser la théorie des nombres transfinis.

Qu'on n'aille pas croire cependant que cette théorie introduise vraiment l'infini mathématique dans le domaine de la réalité objective. Le nom même de *transfini* montre tout simplement que nous aurons à faire à des entités qui dépassent le fini tel qu'il apparaît dans les conceptions classiques des mathématiques. Nous ferons donc une incursion *au delà* du fini habituel des calculateurs, mais sans prendre pied pour cela dans l'infini actuel. Il est vrai que la joie et la satisfaction des premières découvertes a pu porter certains savants à insister sur des conclusions par trop enthousiastes. Mais nous pouvons fort bien dissocier ces conclusions des précisions mathématiques qu'ils nous ont données, et qui peuvent avoir une valeur effective dans la science et une explication plus sobre dans la philosophie.

Nous allons donc étudier les nombres transfinis, en les plaçant tout d'abord dans leur perspective historique et en indiquant leurs caractères



mathématiques <sup>1</sup>. Nous pourrions alors tenter une interprétation et une justification des nombres transfinis sur le terrain proprement philosophique. Pour faciliter l'étude de notre travail, nous recommanderions de négliger, dans une première lecture, la section relative à la mesure et l'intégration.

## I. — PERSPECTIVES HISTORIQUES.

Les nombres transfinis ne font que poser dans nos préoccupations actuelles et au moyen du langage scientifique présent, d'anciens problèmes entrevus dès le moment où la pensée raisonnante avait affirmé son indépendance formelle. En effet, on sait que les exigences de l'infini, vaguement entrevues par les penseurs ioniens, s'étaient dramatiquement affirmées dans le mathématisme italique. Mais en affirmant l'identité des nombres et des choses, Pythagore laissait à l'intuition le souci d'arrondir les difficultés logiques de son monadisme, et à la postérité le soin d'interpréter ses incommensurables. C'est ainsi que Zénon d'Élée vint

<sup>1</sup> La théorie des ensembles a donné naissance à une littérature considérable, aussi bien dans d'importants articles parus dans des revues scientifiques et par des livres à caractère technique. Nous n'indiquons ci-après que les plus utiles des ouvrages que nous avons consultés: R. BAIRE, *Leçons sur les Fonctions discontinues* (1904); M. BLACK, *The Nature of Mathematics* (1935); E. BOREL, *Leçons sur la Théorie des Fonctions* (éd. 1928); L. BRUNSCHVICG, *Les Etapes de la Philosophie Mathématique* (éd. 1922); G. CANTOR, *Theory of Transfinite Numbers* (éd. anglaise 1941); J. CAVAILLÈS, *La Formation abstraite de la Théorie des Ensembles* (2 vols., 1937) et *Méthode Axiomatique et Formalisme* (3 vols., 1938); R. DEDEKIND, *Theory of Numbers* (éd. anglaise 1924); A. FRAENKEL, *Einleitung in die Mengenlehre* (1928); M. FRÉCHET, *Les Espaces abstraits* (1928) et *L'Arithmétique de l'Infini* (1934); G. GENTZEN, *Die gegenwaertige Lage in der mathematischen Grundlagenforschung* (1938); F. GONSETH, *Les Mathématiques et la Réalité* (1936); F. HAUSDORFF, *Mengenlehre* (éd. 1927); D. HILBERT und P. BERNAYS, *Grundlagen der Mathematik* (1934); E. HOBSON, *Theory of Functions of a Real Variable* (1921); F. KLEIN, *Elementary Mathematics from an advanced standpoint* (éd. 1932); C. KURATOWSKI, *Topologie* (1933); H. KESTELMAN, *Modern Theories of Integration* (1937); A. LAUTMAN, *Les Notions de Structure et d'Existence en Mathématiques* (1938) et *L'Unité des Sciences Mathématiques* (1938); LALLEMAND, *Le Transfini* (1934, Desclée); H. LEBESGUE, *Leçons sur l'Intégration* (éd. 1928); N. LUSIN, *Leçons sur les Ensembles Analytiques* (1930); S. LEFSCHETZ, *Algebraic Topology* (1942); LE MASSON, *Philosophie des Nombres* (1932); R. MOORE, *Point Set Theory* (1932); M. NEWMAN, *Topology of Plane Sets* (1939); H. POINCARÉ, *La Valeur de la Science* (1905), et *La Science et l'Hypothèse* (1902), et *Science et Méthode* (1909); R. POIRIER, *Le Nombre* (1938); B. RUSSELL, *Principles of Mathematics* (1903), et *Introduction à la Philosophie Mathématique* (tr. 1928); W. SIERPINSKI, *Leçons sur les Nombres Transfinis* (1928) et *General Topology* (tr. 1934); O. VEULEN, *Analysis Situs* (éd. 1931); A. WHITEHEAD & B. RUSSELL, *Principia Mathematica* (éd. 1925-27); G. T. WHYBURN, *Analytic Topology* (1942). Les ouvrages de Borel, de Lallemand, de Russell et de Sierpinski, présentant des points de vues opposés, suffiraient pour un premier contact avec les nombres transfinis.

dénoncer les paradoxes du continu, au moyen de ses fameux arguments qui visent en réalité le Pythagorisme. Pour combler l'abîme mis à jour entre le continu et le discret, Platon proposa une extension de la notion de nombre : mais sa tentative d'arithmétiser le continu par les entrelacements de l'un et de la dyade, ne parvint pas à déterminer techniquement le nombre irrationnel; et malgré son utilisation des réalisations de Théétète et d'Eudoxe, elle n'aboutit qu'à une doctrine des mixtes sans grand effet sur la technique des mathématiques de son époque.

Ce fut Aristote qui précisa les implications philosophiques des problèmes du nombre, du continu et de l'infini mathématique, à l'aide de sa distinction de l'acte et de la puissance; ce qui lui permit de faire une analyse pénétrante des problèmes épistémologiques et ontologiques que présentaient les sciences. L'intervention aristotélicienne dans ces controverses eut pour effet de séparer spécifiquement le continu et le discret, la géométrie et l'arithmétique, tout en unissant leur structure générique et leur développement démonstratif dans les racines plus profondes de la logique. Mais Aristote ne donna point une dérivation des mathématiques de sa logique. De sorte que la science grecque et en particulier la synthèse euclidienne, n'utilisent que les analogies essentielles entre la géométrie et l'arithmétique, en s'appuyant surtout sur le premier comme étant plus près de l'intuition sensible.

Cette diversification du continu et du discret reste incrustée dans la pensée thomiste, à laquelle nous la voyons même servir pour établir d'importantes distinctions philosophiques et théologiques. Il est intéressant de remarquer toutefois, que les distinctions subtiles introduites dans certaines notions mathématiques par les penseurs scolastiques, même si elles n'ont pas eu une influence positive sur les progrès des mathématiques à leur époque, peuvent servir heureusement pour préciser certains aspects essentiels des découvertes modernes sur le nombre. Signalons aussi à ce sujet, que la pensée de Bolzano et de Cantor surtout, s'inspire beaucoup de considérations théologiques médiévales. Nous verrons dans nos propres conclusions sur la valeur du transfini, s'il y a lieu de nuancer davantage la doctrine scolastique sur le nombre par l'introduction de distinctions supplémentaires, pour épouser plus intimement les constructions de fait du mathématicien moderne.

Entretemps, les méthodes nouvelles qui germèrent pendant les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, s'inspiraient de philosophies résolument différentes de l'orthodoxie médiévale; ainsi fut remise sur le tapis la grande question de l'infini mathématique, avec l'invention de la géométrie analytique et du calcul infinitésimal. La vraie nature de l'infiniment petit renouvelait la querelle des indivisibles des grands socratiques. Et l'union pragmatique de la géométrie et de l'algèbre donnait une forme nouvelle à la controverse du continu et du discret, qui avait hanté l'esprit hellénique. Les raisonnements spécieux et les résultats pratiques qui cherchaient à justifier ces nouveautés mathématiques, laissaient pourtant dans l'ombre le véritable lien qui pouvait donner une certaine consistance à ces remarquables structures : la clarification et la généralisation de la notion de nombre.

Certes, on eut quelques regards dans cette direction par Galilée, qui insista sur les caractères et les antinomies des classes finies et infinies; ainsi que par Leibniz, qui voulut fonder une caractéristique universelle. Dans les *Discours et Démonstrations Mathématiques* (1638) de Galilée, nous voyons apparaître l'idée de correspondance entre des classes de nombres : en montrant ainsi l'équivalence de la classe des carrés avec celle de leurs racines, il affirme que tous les nombres forment des collections infinies, et que les relations d'égalité et d'inégalité entre les nombres ne sont opérantes que pour les quantités finies. L'exemple donné par Galilée équivaut à décrire une classe infinie comme un ensemble qui est équivalent à une de ses parties propres : c'est d'ailleurs cette propriété paradoxale en apparence, qui est suggérée par Bolzano, dans ses *Paradoxes de l'Infini* (1850) pour distinguer entre les ensembles finis et infinis. Il est intéressant de mentionner enfin que Leibniz avait remarqué (*Phil. Werk*, I, 338, éd. Gerhardt) la similarité de la classe de tous les nombres naturels et celle de tous les nombres pairs, en concluant cependant que « le nombre de tous les nombres naturels implique une contradiction ». Nous verrons comment cette contradiction peut être levée avec le transfini.

Mais au moment où l'analyse classique moderne marquait sa profonde empreinte dans l'histoire, les savants étaient trop préoccupés à faire rentrer l'abondante moisson des nouvelles techniques, et à savou-

rer leurs polémiques à caractère théologique, pour se concentrer froidement sur l'analyse du nombre. Ce n'est qu'au XIX<sup>e</sup> siècle qu'ils se tournèrent vers lui, lorsque l'édifice des mathématiques atteignit de si nobles élévations que ses fondations ne semblaient plus pouvoir supporter de nouvelles constructions. Ils se rendirent compte alors de l'urgence d'un double problème : donner plus de rigueur aux notions fondamentales de fonction, de variable, de continuité et de limite; et démêler le déguisement logique de la notion de nombre réel, dont le terrain fertile nourrissait toute la théorie classique des fonctions. De même qu'on avait l'habitude de prendre les nombres naturels comme donnés, on avait fini par faire de même avec les nombres réels qui exigeaient pourtant bien plus d'apport intuitif. Si la rigueur mathématique demandait le bannissement de l'intuition de leur construction, ne fallait-il pas reprendre la tentative platonicienne de réduire les nombres réels aux nombres naturels? On vit alors ce phénomène remarquable et pourtant compréhensible : en élargissant les bases des concepts de l'analyse, on allait obtenir une éclatante frondaison, dont la possibilité même n'était pas envisagée au début du siècle dernier.

Un fait curieux mérite d'être signalé ici, du point de vue de l'histoire et de la méthodologie. C'est que la chiquenaude initiale de tout ce mouvement d'idées fut donnée par le physicien Fourier : alors que ce savant de génie faisait l'étude analytique de la conduction de la chaleur, il fut amené en 1822 à d'importantes découvertes relatives aux séries trigonométriques. Des besoins de la physique, il avait ainsi tiré le problème général de développer une fonction quelconque en une série infinie de sinus et de cosinus d'arcs multiples. Ses résultats montrèrent les imperfections des idées fondamentales de l'analyse, laquelle accordait encore trop à l'intuition, et acceptait sans discussion le fait des nombres réels. Peu après, en 1837, Dirichlet proposa de définir une fonction d'une variable comme une table, une corrélation ou une correspondance entre deux classes de nombres: ce fut là une première lueur précise et effective sur l'équivalence de classes de points, dont Cantor fera le point de départ de la théorie des nombres transfinitis.

D'autre part, l'étude des éléments des séries trigonométriques mettait en évidence les fameuses constantes ( $\pi$ ) et ( $e$ ), dont on acceptait in-

tuitivement le caractère transcendantal. Pour le prouver, Liouville inventait vers 1844 une méthode pour construire une classe quelconque de nombres transcendants. Mais la transcendance de  $(e)$  ne fut démontrée qu'en 1873 par Hermite; celle de  $(\pi)$  devait l'être en 1882 par Lindemann; et celle de  $(a^b)$  attendit jusqu'en 1934 pour être donnée par Gelfond. Dans un ordre d'idées analogues, Riemann étudiait en 1854 les séries de Fourier et découvrait d'importantes restrictions dans la notion d'intégrale; il put même construire une fonction définie par une série trigonométrique, qui est continue pour les valeurs irrationnelles de la variable et discontinue pour ses valeurs rationnelles. Il résultait de tout cela que le continuum des nombres réels était loin d'être parfaitement compris et construit. L'ère de rigueur qui s'imposait pour l'analyse, allait être inaugurée par Dedekind, Weierstrass et Cantor. Le système des nombres nécessaires à l'analyse allait être déduit des nombres naturels par trois méthodes différentes: Dedekind imaginait la notion de coupure; Weierstrass utilisait celle de classes de nombres rationnels; et Cantor fondait de toutes pièces la théorie des ensembles. Le rêve d'Eudoxe et de Platon paraissait devenir une réalité avec ces remarquables arithmétisations du continu.

C'est à la technique cantorienne que nous demanderons ici les éléments de la théorie des ensembles, sans adopter nécessairement l'interprétation que lui a donnée son fondateur. Nous verrons comment cette technique utilise la notion de classe (dont l'existence est posée par la propriété d'appartenance de ses membres), celle de correspondance biunivoque, et la distinction effective entre les nombres cardinaux et ordinaux. Nous montrerons ensuite la construction, les propriétés et les opérations de ces nombres; ainsi que leur application à la théorie des fonctions. Nous esquisserons ensuite les controverses auxquelles ont donné lieu les nombres transfinis, avant de présenter nos propres conclusions philosophiques.

Pour terminer ces considérations historiques, disons que la doctrine du cantorisme, pour révolutionnaire qu'elle ait été à son époque, a aussitôt provoqué une série de recherches et de découvertes aussi bien en géométrie qu'en analyse. Appliquée à la théorie des courbes par Jordan, Peano et d'autres, elle atteignait bientôt le champ fertile et très général des espaces abstraits avec Fréchet, Hilbert, Banach, Hausdorff et d'autres. Elle

pénétrait bientôt dans la mécanique analytique, et contribuait à éclaircir de délicats problèmes de physique statistique. Mais du point de vue formel, elle ne s'est jamais débarrassée complètement des charges que Kronecker lui avait faites dès le début, et qui se sont enflées jusqu'à produire une véritable crise dans les mathématiques et leur interprétation au début de ce siècle.

## I I. — LA THÉORIE DES ENSEMBLES.

Les bases de la théorie des ensembles comportent certaines considérations relatives au calcul des classes et des relations, auxquelles viennent s'ajouter des notions spécifiques qui guident le développement de cette théorie dans la direction des fondements des mathématiques. Conformément à la méthode axiomatique, nous commencerons par poser quelques éléments primitifs : soit les idées de classe ou d'ensemble, d'appartenance et d'inclusion, enfin de correspondance biunivoque.

Nous appellerons indifféremment un *ensemble* ou une *classe*, toute collection d'éléments distincts et de même espèce pouvant être considérée comme un tout. Ce qui distingue un ensemble d'une simple collection, c'est que les éléments du premier sont pris sans répétition, à moins d'une exception formelle; ce qui n'est pas le cas pour cette dernière. Ainsi le mot « classe » est une collection de six lettres, et un ensemble de cinq lettres seulement, chaque lettre distincte n'étant prise qu'une seule fois dans le même ensemble. Épistémologiquement, l'idée de classe se rattache à la doctrine de l'universel : comme celui-ci peut être considéré en compréhension et en extension, il est permis d'insister sur son caractère extensionnel. C'est à cet aspect de l'universel que se rattache la notion de classe au sens mathématique. Celle-ci est donc le résultat d'une conception et non pas d'une construction. Mais en raison des notes spécifiques que nous lui ajouterons, il est permis de considérer une classe ou un ensemble ainsi chargés, comme des constructions fonctionnelles n'ayant qu'une existence idéale.

Les *éléments* d'un ensemble sont des objets perçus ou imaginés, qui doivent être distincts et de même espèce. Ainsi, les douze Apôtres forment un ensemble; il en est de même des vertus cardinales, ou encore des articles d'un traité, ou même des livres distincts d'une bibliothèque, ou enfin des sections coniques, des points d'un plan, des coefficients d'un

polynôme, ou des nombres rationnels. Il s'agit de pouvoir déterminer par une loi naturelle, par un principe générateur, ou par une simple convention, l'agrégation de l'élément à l'ensemble: ce moyen d'identification est alors considéré comme la propriété de cet ensemble. On peut déterminer d'une manière analogue l'agrégation à un ensemble d'un groupe d'éléments qui constitue alors un *sous-ensemble* ou une *sous-classe* de l'ensemble en vue. Un sous-ensemble est une *partie intégrante* ou *partie propre* d'une classe, s'il ne contient pas tous les éléments de cette classe; mais les éléments qu'il contient sont communs aux deux collections, et un sous-ensemble peut être aussi infini.

L'agrégation d'un élément unique à une classe est appelée une *appartenance*, qu'on représente par un  $\epsilon$  grec. La relation d'un sous-ensemble à une classe qui le contient, est appelée un *inclusion*, qu'on représente par le signe  $\subset$  qu'on peut renverser pour indiquer la relation réciproque.

Une *correspondance* est l'établissement d'une relation entre les éléments de deux ensembles. On donne le nom d'*image* à l'élément d'une classe qui est mis en relation ou en correspondance avec un élément d'une autre classe. Parmi les divers genres de correspondances qu'on peut établir entre les éléments de deux ensembles, celle que l'on désigne comme *biunivoque* est particulièrement importante: elle consiste à relier directement et réciproquement chaque élément de l'un des ensembles avec un seul élément du second ensemble, et sans répétition de ces éléments. C'est ainsi que la notion de correspondance nous donne un moyen de discuter les caractères généraux des ensembles, et de comparer des classes entre elles, sans faire attention à la nature de leurs éléments. De plus, comme elle se trouve comprise dans l'opération psychologique de compter, nous l'utiliserons tout à l'heure pour définir le nombre.

Les notions posées jusqu'ici permettent de préciser une importante distinction entre les ensembles finis et infinis. Un ensemble est *fini* lorsque tous ses éléments peuvent être connus actuellement; comme par exemple, la classe des signes du zodiaque, ou celle des habitants d'une ville déterminée, ou encore celle des carrés entiers contenus dans les mille premiers nombres entiers. Un ensemble est *infini* lorsque ses éléments ne peuvent être connus actuellement tous en même temps, bien qu'on puisse

déterminer la loi de leur formation ou de leur agrégation à l'ensemble: ainsi en est-il de la classe des nombres pairs, ou celle des équations numériques du premier degré, ou celle des bissectrices des angles d'un quadrant.

La distinction technique entre les ensembles finis et infinis se fait par le moyen de l'idée de correspondance appliquée à la relation d'un ensemble à un sous-ensemble. Dans le cas des classes finies, il est impossible de mettre en correspondance biunivoque tous les éléments de l'ensemble avec ceux d'une de ses parties propres: c'est ce qu'on exprime en disant ici que le tout est plus grand que la partie. Tandis que dans les classes infinies, il est toujours possible de mettre en correspondance biunivoque chaque élément d'un tel ensemble avec chaque élément d'une de ses parties propres: c'est ce qu'on exprime en disant ici que le tout peut égaler la partie. Ainsi l'ensemble infini des douzaines peut être mis en correspondance biunivoque avec l'ensemble infini des nombres entiers: on prend pour cela le premier nombre et la première douzaine, puis le second nombre et la seconde douzaine, et ainsi de suite. Nous expliquerons à propos des nombres tout à l'heure, le sens de cette illusion de mots qui a donné lieu à des critiques portant à faux.

En raison de la distinction que nous venons d'établir entre les classes finies et infinies, on peut prévoir d'importantes différences entre les caractères respectifs de ces ensembles. De plus, comme on peut imaginer diverses lois de génération des éléments d'un ensemble, et divers modes de correspondance des éléments de deux ensembles, on peut s'attendre à des spécifications radicalement nouvelles entre classes infinies. En attendant, nous pouvons donner tout d'abord certaines propriétés universelles communes à ces deux genres de classes; nous les spécifierons ensuite par rapport à chacun de ces genres, et plus spécialement par rapport aux ensembles infinis.

Disons tout d'abord que ces propriétés les plus générales sont la relation d'*ordre* et l'acte d'*opération*, qui se ramènent en dernière analyse à une utilisation bien déterminée de la correspondance. Sans avoir à expliquer ces deux notions, nous les accepterons pour le moment comme intuitives. D'une façon générale, une opération faite sur un ou plusieurs éléments d'un ensemble, donne pour résultat ou transforme ceux-ci en



un autre élément ayant une relation spécifique à cet ensemble. Quant à la relation d'ordre, elle permet généralement d'établir des relations de contiguïté ou de succession entre les éléments d'un ou de plusieurs ensembles. Tout en reconnaissant comme donné l'ordre de succession des nombres naturels, nous nous réservons d'analyser plus loin la notion d'ordre, qui nous permettra de montrer le caractère original de l'étude des ensembles ordonnés, et de faire d'importantes distinctions entre les nombres cardinaux et ordinaux.

### 1. Opérations sur les ensembles.

Une opération est un procédé qui permet de faire correspondre à un ou plusieurs éléments d'un ensemble, un autre élément généralement différent de ceux-ci et qui peut appartenir ou non à cet ensemble. Pour faire comprendre cette distinction dans l'appartenance, considérons deux éléments quelconques, soit 4 et 5, de l'ensemble des entiers : une multiplication ordinaire de ces nombres donne 20 qui appartient aussi à cet ensemble; tandis qu'une division de ces éléments donne  $4/5$  ou encore  $5/4$  qui ne sont pas des entiers et qui n'appartiennent pas à ce même ensemble. Quand on considère les éléments d'un ensemble par rapport à une ou plusieurs opérations, on dit que ces éléments forment un *groupe*: nous ne faisons que signaler cette notion, car la théorie des groupes constitue par elle-même un développement important des mathématiques modernes. Nous nous bornerons ici à préciser l'*addition* et la *multiplication*, qui sont les deux opérations principales de tout système mathématique, ainsi que certaines considérations utiles qui en dérivent.

La *somme* de deux ensembles  $A$  et  $B$ , représentée par  $A + B$ , est le résultat de l'addition de ces deux ensembles: c'est la classe de tous les éléments pris sans répétition de l'un et de l'autre de ces ensembles. Ainsi, un élément  $x$  appartient à la classe-somme  $(A+B)$  s'il appartient soit à  $A$  soit à  $B$ , sans que la disjonction soit nécessairement exclusive : en symboles  $x \in (A + B) = x \in A \vee x \in B$ . Par exemple, la somme des Apôtres et des évangélistes est bien 14, car deux évangélistes sont en même temps apôtres. De même, la somme des entiers de l'ensemble de 0 à 4 et de l'ensemble de 2 à 5 est l'ensemble des entiers de 0 à 5 sans répétition.

Le produit de deux ensembles  $A$  et  $B$ , représenté par  $(A.B)$  ou par  $(AB)$ , est le résultat de la multiplication de ces deux ensembles : c'est la classe de tous les éléments communs à ces deux ensembles, à l'exclusion de tout autre élément pouvant appartenir à l'un ou à l'autre uniquement. En symboles,  $x \in (AB) \equiv x \in A \cdot x \in B$ . Par exemple, le produit des classes des Apôtres et des évangélistes est bien 2, car il n'y a que deux personnes qui sont apôtres et évangélistes en même temps. De même, le produit de l'ensemble des entiers de 0 à 4 et de l'ensemble des entiers de 2 à 5 est l'ensemble des entiers 2, 3 et 4 seulement.

Une somme est appelée parfois un *joint*; et un produit une *intersection* ou une *réunion*. Les sommes et les produits ont des propriétés formelles dérivant des lois de la logique des classes. Parmi celles-ci, les plus importantes sont les lois d'*association*, de *commutation*, et de *distribution* (pour les produits seulement). Il est des systèmes mathématiques qui rejettent l'une ou l'autre de ces lois. Mais nous pouvons les prendre ici comme fondamentales : pour les ensembles  $A$ ,  $B$  et  $C$ , elles sont données par les formules

- (I) 1.  $A+(B+C) = (A+B)+C$ , et  $(AB)C = A(BC)$   
 2.  $A+B = B+A$ , et  $AB = BA$   
 3.  $A(B+C) = AB+AC$

À ces expressions, on peut ajouter les suivantes, qui rappellent aussi certains résultats de la logique symbolique :

4.  $A + A = A$ , et  $AA = A$   
 5.  $A \subset A + B$ , et  $AB \subset A$   
 6.  $A \subset C \cdot B \subset C : \supset . A + B \subset C$   
 7.  $A \supset C \cdot B \supset C : \supset . AB \supset C$

Comme exemple de l'application de ces formules aux opérations sur les ensembles, nous pouvons prouver la *loi de double distribution* indiquée par l'expression

$$(A+B) \cdot (A+C) = A+BC$$

Or, on a  $(A+B) \cdot (A+C) = A+AB+AC+BC$  par (I) 1-4

Puisque  $A \subset B \subset A$ , alors  $A + AB = A$  par (I) 6

Donc  $(A + AB) + AC = A + AC = A$

Ce qui donne, après les substitutions d'usage, la formule indiquée.

Parmi les notions dérivées de celles de somme et de produit, il y a celle de *classe nulle*, désignant un ensemble sans aucun élément, et celle de *classe complémentaire* à un ensemble, qui comprend tous les éléments qui ne sont pas membres de cet ensemble.

La classe nulle, qu'on représente par 0 (zéro) pourrait paraître une notion paradoxale. Cependant, elle sert dans les démonstrations par l'absurde, où l'on prouve qu'une notion conditionnellement posée est impossible, du fait qu'elle comporterait des éléments contradictoires. La classe nulle, qui est donc indispensable en mathématique, est placée d'habitude avec les ensembles finis. On peut prouver qu'elle est un sous-ensemble de n'importe quel ensemble : ainsi soit  $A$  et  $B$  deux ensembles et  $x$  un élément,

$A \subset B$  veut dire que  $x \in A$  implique toujours  $x \in B$

à moins que  $x \in A$  ne soit faux. Dans ces conditions, l'expression

$O \subset B$  veut dire que  $x \in B$  est vrai ou  $x \in O$  est faux;

et cette disjonctive est toujours vraie, quel que soit l'ensemble  $B$ . En combinant ces remarques avec les relations (I) 6 et 7, on a donc

$$A + O = A, \text{ et } AO = O$$

On voit par là que la condition nécessaire et suffisante pour la rencontre de deux ensembles, est que leur produit ne soit pas nul.

La classe complémentaire ou *complément* d'un ensemble  $A$ , qu'on représente par  $(-A)$  ou par  $(\complement A)$ , est généralement envisagée dans un univers du discours ayant des limites définies et considéré en lui-même comme un ensemble. En appelant  $S$  ce dernier et en posant  $A \subset S$ , le complément de  $A$  par rapport à  $S$  est  $(S - A)$ , ce qui assimile la classe complémentaire à un *résidu* ou à une *différence*, c'est-à-dire au résultat d'une *soustraction*. L'introduction d'un ensemble  $S$  fixe permet une plus grande souplesse dans les opérations comportant des soustractions, comme on

peut le voir dans les expressions suivantes qui donnent quelques propriétés fondamentales des classes complémentaires:

- (II) 1.  $A - A = O$ , et  $A - O = A$ ; donc  $A + (A - A) = A + O = A$   
 2.  $(A + A) - A = A - A = O$  (propriété non associative)  
 3.  $\mathcal{C}S = O$ ;  $\mathcal{C}O = S$ ; et  $\mathcal{C}(\mathcal{C}A) = A$   
 4.  $A + \mathcal{C}A = S$ ; et  $A \cdot \mathcal{C}A = O$   
 5. Si  $A \mathbf{C} B$ , alors  $\mathcal{C}B \mathbf{C} \mathcal{C}A$   
 6.  $\mathcal{C}(A + B) = \mathcal{C}A \cdot \mathcal{C}B$ ; et  $\mathcal{C}(AB) = \mathcal{C}A + \mathcal{C}B$   
 7. Si  $A + B \mathbf{C} S$ , alors  $B - A = B \cdot \mathcal{C}A$

On a vu par (I I). 2 que la soustraction n'est pas associative. De même, il est facile de se rendre compte qu'elle n'est pas commutative : car  $A - B$  n'est pas nécessairement équivalent à  $B - A$ , à moins que  $A$  et  $B$  ne soient identiques. Ces différences ajoutent naturellement à la complexité des opérations sur les ensembles, et surtout quand on envisage des combinaisons entre des sommes, des produits, des différences et des classes nulles. Diverses algèbres peuvent être ainsi établies suivant les types d'opérations qu'on décide de poser entre des ensembles.

## 2. Propriétés des ensembles.

Les distinctions qu'on pose entre divers ensembles, comportent une référence à la notion de correspondance que nous avons déjà définie, et qu'on peut réaliser de plusieurs manières, comme nous allons le voir.

On dit que deux ensembles sont *équivalents*, lorsqu'on peut établir une correspondance biunivoque entre leurs éléments respectifs. On dit que deux ensembles sont *semblables*, lorsqu'ils sont équivalents de telle manière que les relations d'ordre de leurs éléments respectifs sont préservées par la correspondance établie entre eux. Enfin, on dit que deux ou plusieurs ensembles ont la même *puissance*, quand ils sont équivalents entre eux. Nous verrons que le *nombre* est la marque de la puissance d'un ensemble.

Un ensemble est *dénombrable*, lorsque ses éléments peuvent être mis en correspondance biunivoque avec la série des nombres entiers. Un ensemble est *non dénombrable* quand cette condition ne peut pas être

remplie. Cette distinction est très importante pour la détermination des propriétés des ensembles divers, et pour la formation de nombres transfinis différents. On voit qu'elle se ramène à la possibilité d'établir actuellement ou non, une correspondance biunivoque entre les éléments d'un ensemble donné et les entiers dans leur ordre naturel. Pour abrégé l'exposé et la discussion de la théorie des ensembles et des nombres transfinis, nous pouvons considérer comme donnés primitivement les *nombres naturels* : nous ne discuterons donc pas leur origine et leur formation, ou encore le principe d'*induction* mathématique qui préside directement à leur formation, et indirectement à la preuve des théorèmes relatifs aux entiers et à tout ensemble qui leur est semblable.

Ces considérations nous permettent de dire que la condition nécessaire et suffisante pour qu'un ensemble soit dénombrable, est qu'on puisse *numéroter* tous ses éléments. Tel est, en effet, le résultat de la mise en correspondance biunivoque des éléments de cet ensemble avec la série des entiers. Pratiquement, on a deux moyens pour numéroter les éléments d'un ensemble : l'un est celui de l'*image directe* qui permet de mettre chacun de ses éléments directement en regard de la suite des entiers; l'autre est celui de la *diagonale*, où les éléments de l'ensemble donné sont disposés par rangs et par colonnes, de manière à ce que la numérotation puisse se faire en partant du premier élément et en numérotant les autres successivement suivant des diagonales consécutives. Dans nos conclusions, nous verrons par la discussion de ces méthodes, comment on peut justifier et interpréter la formation des nombres transfinis.

Les *ensembles finis*, que nous avons déjà caractérisés, jouissent des propriétés suivantes qu'on peut démontrer, mais que nous pouvons accepter intuitivement en raison de leur évidence relative : 1° tout ensemble fini est dénombrable; 2° tout sous-ensemble d'un ensemble fini est lui-même fini; 3° la somme d'un ensemble fini de classes finies est elle-même finie; 4° un ensemble fini ne peut pas être équivalent à une de ses parties propres : c'est ce qu'on exprime communément en disant que le *tout est plus grand que la partie*. Il est facile de donner des exemples de ces propriétés.

Les *ensembles infinis* jouissent de propriétés qui semblent surprenantes au premier abord, mais qui se justifient aisément en fonction des

définitions données, et de la pratique de la mise en correspondance biunivoque. Comme ces propriétés jurent quelque peu avec notre intuition arithmétique ordinaire, nous en donnons les principales ci-après, en les accompagnant de leur preuve.

Th. 1. — *Un ensemble infini est équivalent à une de ses parties propres.* En effet, on peut toujours le mettre en correspondance biunivoque, membre à membre, avec les éléments du sous-ensemble donné. Ainsi, les nombres pairs qui forment un sous-ensemble des entiers, peuvent être mis en correspondance biunivoque avec ces derniers, ce qu'on exprime improprement en disant qu'il y a *autant* de nombres pairs que de nombres entiers. Ou encore, un segment pris à l'intérieur d'un plus grand segment donné, a *autant* de points que ce dernier; dans ce cas, on peut établir une correspondance biunivoque entre les points de l'un et de l'autre, au moyen de deux triangles ayant leurs sommets de part et d'autre des segments considérés, le plus grand de ceux-ci étant la base de l'un des triangles, et le plus petit formant une sécante dans le second triangle.

Th. 2. — *Tout sous-ensemble d'une classe dénombrable est aussi dénombrable.* En effet, ce sous-ensemble doit avoir un premier élément qui le détermine en tant que partie de l'ensemble. À partir de ce premier élément, on peut numéroter indéfiniment les éléments de ce sous-ensemble, du moment que ces éléments sont déjà numérotés comme membres d'une classe dénombrable.

Cor. — *Tout sous-ensemble de la classe des nombres naturels est dénombrable.* C'est ce qui permet de mettre en correspondance biunivoque avec les entiers, des séries comme celle des nombres pairs, impairs, carrés parfaits, des dizaines, des douzaines, des multiples entiers d'un nombre quelconque, et ainsi de suite.

Th. 3. — *L'ensemble des couples ordonnés de nombres entiers est dénombrable.* On peut arranger ces couples ( $m$  et  $n$ ) par rangs et colonnes de telle façon que les éléments  $m$  de chaque rang commencent par  $m$  et se succèdent indéfiniment dans leur ordre naturel; et que les éléments  $n$  de chaque colonne commencent par  $n$  et se succèdent indéfiniment dans leur ordre naturel. La méthode diagonale permet alors de nu-

méroter les couples  $(m, n)$  successivement et indéfiniment. La fonction  $f(m, n)$  qui donne un couple ayant une place déterminée équivaut à l'expression

$$f(m, n) = \frac{1}{2} (m+n-1) (m+n-2) + n$$

Cor. — *Les nombres rationnels positifs sont dénombrables.* Car chacun de ces nombres peut être représenté par une fraction  $m/n$ , ce qui les rend capables d'une correspondance biunivoque avec les couples ordonnés  $(m, n)$ . Et il en est de même des nombres rationnels négatifs. Il convient d'ajouter cependant, qu'en écrivant les nombres rationnels sous la forme fractionnaire, on arrive à répéter souvent le même nombre sous des expressions différentes (comme  $1/1$ ,  $2/2$  et ainsi de suite). Si l'on veut éliminer ces répétitions, avant de numéroter les nombres rationnels, la fonction ci-dessus doit être modifiée suivant des calculs plus complexes.

Th. 4. — *La somme d'un ensemble dénombrable et d'une classe finie est elle-même dénombrable.* On peut commencer par numéroter les éléments de la classe finie; et si  $m$  est le dernier élément de cette classe, alors  $m + 1$  sera le premier élément de l'ensemble donné, dont les éléments peuvent continuer alors à être numérotés successivement et indéfiniment.

Th. 5. — *La somme de deux ensembles dénombrables est dénombrable.* On peut numéroter simultanément et indéfiniment les éléments de ces deux ensembles, en prenant alternativement un élément dans chacun d'eux.

Cor. — *L'ensemble des nombres rationnels positifs et négatifs est dénombrable.* La preuve de ce corollaire, qui est une application du théorème précédent, s'applique également aux nombres algébriques, aux polynômes à coefficients rationnels, aux points de l'espace à 1, 2, 3 dimensions à coefficients rationnels, aux intervalles situés sur une même droite et ne chevauchant pas. Tous ces ensembles divers ont donc la même puissance qui correspond, comme nous le verrons, au premier nombre transfini.

Th. 6. — *La somme d'un ensemble dénombrable d'ensembles dénombrables est elle-même dénombrable.* Soient  $E(1)$ ,  $E(2)$ ,  $E(3)$ ...

ies ensembles dénombrables donnés, et  $e(n,1)$   $e(n,2)$   $e(n,3)$  . . . les éléments de l'ensemble  $E(n)$ . On peut disposer les ensembles donnés en colonnes, et leurs éléments en rangs. La méthode diagonale permet alors de numéroter tous les éléments de tous ces ensembles.

Th. 7. — *L'ensemble de toutes les suites infinies de nombres naturels n'est pas dénombrable.* Dans l'hypothèse où il le serait, on pourrait disposer les éléments de ces suites en colonnes et en rangs. Mais alors, on peut toujours choisir au hasard des éléments de chacune de ces suites, comme  $n(1,1)$ ,  $n(2,2)$ ,  $n(3,3)$  . . . et former des suites nouvelles qui n'auraient pas une place déterminée dans la disposition initiale de ces suites. Il serait donc impossible de les numéroter. Ce théorème permet de construire des ensembles de puissance inégale, comme le montrent les deux corollaires suivants.

Cor. — *L'ensemble de tous les nombres réels n'est pas dénombrable.* Comme on peut écrire un nombre réel sous la forme d'une suite indéfinie de décimales, il est toujours possible, en vertu du théorème précédent, de former une nouvelle suite qui n'a pas de place dans la disposition initiale des éléments considérés.

Cor. — *L'ensemble des points d'un segment rectiligne n'est pas dénombrable.* Car on peut établir une correspondance biunivoque entre ces points et la suite des nombres réels. De même en est-il des ensembles suivants : les points d'un carré ou d'un cube, les valeurs prises par une fonction continue non constante, les courbes algébriques, les fonctions continues, et d'autres analogues.

Th. 8. — *Un ensemble non dénombrable conserve ce caractère si on lui enlève un sous-ensemble dénombrable.* Car si la différence entre ces deux classes était un ensemble dénombrable, l'ensemble donné comme non dénombrable serait égal à une somme de deux classes dénombrables, ce que le théorème 5 ne permet pas.

Cor. — *L'ensemble des nombres transcendants n'est pas dénombrable.* On sait que ces nombres sont ce qui reste des nombres réels après avoir enlevé de cet ensemble tous les nombres algébriques. Comme ces derniers forment un ensemble dénombrable, alors que les nombres réels ne sont pas dénombrables, l'énoncé proposé est donc vrai.



La distinction fondamentale que nous avons indiquée entre les ensembles dénombrables et non dénombrables n'épuise pas les variétés d'ensembles. Ainsi, il y a plusieurs types d'ensembles non dénombrables, auxquels nous ferons allusion en étudiant les nombres transfinis. Mais la considération des théorèmes que nous venons de donner doit suffire comme introduction à la théorie de ces nombres.

### III. — LES NOMBRES CARDINAUX TRANSFINIS.

La notion d'équivalence que nous avons établie entre certains ensembles dont les éléments sont capables d'une correspondance biunivoque, possède certains caractères qu'il convient de mentionner. En effet, cette notion est une véritable relation qui est *réflexive*, *symétrique* et *transitive*. En l'appliquant à des groupes d'objets, elle partage ceux-ci en des classes mutuellement exclusives: c'est la propriété fondamentale de toute relation d'équivalence. Ainsi, pour prendre un exemple, cette relation est applicable à la propriété des entiers qui ont le même reste par division par 2, et elle partage ceux-ci en nombres pairs et impairs. Par contre, cette relation n'est pas applicable à la propriété des entiers qui sont plus grands que d'autres, puisque la condition de symétrie n'est pas ici satisfaite. On peut donc dire qu'on a une relation d'équivalence entre des éléments  $x$  et  $y$  à la condition unique que  $x$  et  $y$  appartiennent à la même classe. Par conséquent, on peut donner une même marque à des éléments  $x$  et  $y$  s'ils sont capables d'une relation d'équivalence.

Dans ces conditions, lorsque deux ou plusieurs ensembles sont équivalents, on peut leur donner une même marque pour indiquer cette propriété: c'est cette marque ou étiquette qu'on appelle leur nombre. Ainsi donc, *le nombre d'un ensemble est la classe de tous les ensembles équivalents à ce même ensemble*. On voit par là qu'on parvient à définir le nombre en partant d'une propriété de classes qui « possèdent le même nombre » c'est-à-dire qui sont équivalentes. Cette définition a des avantages importants sur celles qu'on donnait autrefois.

Ainsi, on avait essayé de définir le nombre comme le résultat du procédé d'énumération; ce qui impliquait l'établissement d'une correspondance des objets considérés avec la série des entiers; or cette méthode présuppose déjà la notion à définir. D'autre part, certains proposaient

de définir le nombre par des considérations psychologiques, comme le résultat d'actes successifs d'attention : ici encore on avait un cercle vicieux, puisque le nombre était présupposé dans cette succession. Enfin, ces définitions présentent deux difficultés restrictives: la première, c'est qu'elles conviennent seulement aux nombres finis; et la seconde, c'est qu'elles supposent la possibilité d'établir un certain ordre entre les éléments à énumérer, ce qui n'est pas toujours possible.

La nouvelle définition du nombre que nous venons de donner semble avoir les avantages des anciennes, sans leurs inconvénients. Elle conserve l'opération de correspondance, qui est psychologique et logique, mais sans la rapporter à la série des entiers; en effet, on peut bien comparer des classes sans compter leurs éléments. Par exemple, on peut dire par simple inspection si le nombre des sièges dans une salle est égal ou non au nombre des personnes assises, sans savoir quel est exactement ce nombre. D'autre part, cette comparaison des classes n'exige pas nécessairement la considération de l'ordre de leurs éléments, et ne pose pas de limites à ces éléments : les précisions relatives à l'ordre et à la distinction entre classes finies et infinies peuvent être faites subséquemment. On peut donc dire que cette nouvelle définition est bien plus générale et convenable.

Cette définition du nombre en combinaison avec les notions déjà posées au sujet des ensembles, permet alors de définir la suite des nombres naturels. Ainsi, le nombre  $0$  est la classe de tous les ensembles équivalents à la classe nulle; le nombre  $1$  est la classe de tous les ensembles équivalents à la classe à élément unique; le nombre  $2$  est la classe de tous les ensembles équivalents à la classe obtenue par l'addition d'une classe à élément unique avec une autre classe à élément unique; le nombre  $3$  est obtenu par l'addition de la classe des nombres  $2$  et de la classe des nombres  $1$ ; et ainsi de suite indéfiniment.

Voici donc les idées fondamentales relatives au nombre, qui sont ramenées à des considérations logiques, indépendamment de considérations arithmétiques plus ou moins ouvertement posées. On comprend alors que des mathématiciens et des logiciens se soient essayés à établir des axiomatiques pour les bases de l'arithmétique, laquelle fournit à son tour les bases de l'analyse. Ainsi, Peano donne les postulats suivants pour l'arithmétique: 1° tout nombre a un successeur; 2°  $1$  est un nombre et

il n'est le successeur d'aucun autre nombre; 3° le principe d'induction finie. Dans ce système, les notions de nombre naturel et de successeur sont primitives. De son côté, Frege a établi un autre système de postulats pour l'arithmétique, que Russell a repris avec certaines modifications pour éviter les paradoxes qui ont grevé dès le début la théorie des ensembles. C'est à la suite de ses recherches que Russell a soutenu qu'il n'y a point de césure entre l'arithmétique et la logique.

Nous ne nous attarderons pas ici aux discussions provoquées par la doctrine cantorienne du nombre, par les paradoxes de la théorie des ensembles, par le système et les assertions de Russell, ou par des questions connexes : nous y ferons certaines allusions critiques dans nos conclusions. D'autre part, nous n'analyserons pas dans cette étude les développements successifs qu'on a donnés à la notion de nombre, pour atteindre les divers paliers de l'arithmétique, tel que les nombres rationnels, réels, complexes et ainsi de suite; car il n'est pas besoin de passer par ces divers paliers pour arriver aux nombres transfinis. Nous pouvons donc aborder ceux-ci tout de suite; d'autant plus que leur compréhension n'exige pas plus que les notions déjà données sur les ensembles, et en particulier les distinctions posées entre les ensembles finis et infinis.

En vertu des considérations faites sur le nombre, nous rappellerons qu'un *nombre cardinal* est une marque qu'on attache à des ensembles équivalents, sans faire attention théoriquement à l'ordre de leurs éléments. Un nombre cardinal est *fini*, quand il s'applique à un ensemble fini. Et un *nombre cardinal transfini* convient aux ensembles infinis. Lorsqu'on prend en considération l'ordre des éléments d'un ensemble fini ou infini, on a un *nombre cardinal* fini ou transfini. Pratiquement, il n'y a pas une différence bien marquée entre les cardinaux et les ordinaux finis; aussi on n'insiste pas sur cette distinction en arithmétique élémentaire. Mais comme cette différence se manifeste fortement en regard des ensembles infinis, nous allons traiter séparément les cardinaux et les ordinaux transfinis, en commençant par les premiers.

Du moment que nous avons distingué les ensembles dénombrables et les ensembles non dénombrables, il est juste de donner une marque différente à chacun de ces types de classes infinies. Ainsi, le symbole *aleph-zéro* ( $\aleph_0$ ) est le nombre cardinal transfini des ensembles dénombrables: toute la série des entiers, toute la série des pairs, toute la série des

nombres rationnels ont donc le même nombre cardinal transfini. D'autre part, le symbole  $(C)$  qui est la première lettre du mot continu, est le nombre cardinal transfini des ensembles non dénombrables ayant la puissance du continu. Nous avons ainsi deux nombres transfinis distincts ( $\aleph_0$  et  $C$ ) que nous pouvons déjà soumettre à certaines opérations. Nous verrons ensuite s'il est possible de construire d'autres nombres cardinaux transfinis.

En tenant compte des définitions données et des propriétés que nous avons prouvées par rapport aux ensembles, nous pouvons indiquer des sommes, des produits et des exponentiations comportant des nombres cardinaux finis et transfinis. Aux symboles déjà proposés, ajoutons  $(m)$  et  $(n)$  pour représenter des nombres naturels quelconques. Nous avons alors les relations suivantes :

$$\text{SOMMES.}—(1) \quad \aleph_0 + n = \aleph_0 \quad (\text{TH.4})$$

$$(2) \quad \aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0 \quad (\text{TH.5})$$

$$(3) \quad \aleph_0 + \aleph_0 + \aleph_0 + \dots = \aleph_0 \quad (\text{TH.6})$$

$$(4) \quad C - \aleph_0 = C \quad (\text{TH.8})$$

$$(5) \quad C + \aleph_0 = C$$

En effet, du moment que l'ensemble des nombres réels égale l'ensemble des nombres rationnels plus un ensemble-reste qui est non dénombrable, on a  $(C = \aleph_0 + R)$  en appelant  $(R)$  ce reste. Par conséquent,

$$C + \aleph_0 = (R + \aleph_0) + \aleph_0 = R + (\aleph_0 + \aleph_0) = R + \aleph_0 = C$$

$$(6) \quad C + n = C$$

Car on a, en vertu des relations (5) et (1) l'expression

$$C + n = (C + \aleph_0) + n = C + (\aleph_0 + n) = C + \aleph_0 = C$$

$$(7) \quad C + C = C; \text{ de même } C + C + C + \dots = C$$

En effet, puisque  $C$  est le nombre cardinal de l'ensemble des nombres réels, il est aussi le nombre cardinal de l'ensemble des nombres réels compris entre 1 et 2, et encore entre 2 et 3, et ainsi de suite. L'analogue de cette preuve est le fait de la correspondance biunivoque d'une partie d'un segment avec le segment tout entier.

PRODUITS. — La multiplication des nombres cardinaux, comme c'est aussi le cas de l'addition, est associative et commutative.

$$(8) \aleph_0 \cdot \aleph_0 = \aleph_0$$

En effet, ce produit peut s'écrire en utilisant des suites de paires d'entiers disposées indéfiniment, par rangs et par colonnes, ce qui permet l'emploi de la méthode diagonale pour numérotter tous les éléments de ce produit, et prouver ainsi qu'il est dénombrable.

$$(9) n \cdot \aleph_0 = \aleph_0$$

$$(10) n \cdot C = C$$

En généralisant la preuve qu'on peut donner en détail pour l'expression (10), et en rappelant que (M) représente un nombre cardinal quelconque, fini ou transfini, on obtient :

$$(11) \aleph_0 \times m = m + m + m + \dots$$

Par conséquent, pour  $m = C$  et en rappelant (7), on a :

$$(12) \aleph_0 \times C = C + C + C + \dots = C$$

En se rapportant aux ensembles qui ont la puissance du continu (C), on peut prouver, par exemple, que l'ensemble de tous les couples de nombres réels ( $x, y$ ) a la même puissance que l'ensemble des nombres réels; ou encore que la partie d'un segment a la même puissance que ce segment; ou même encore qu'il y a autant de points sur un segment que dans son carré. C'est ce qu'on traduit par l'expression :

$$(13) C \times C = C$$

Enfin, en étendant aux suites infinies la définition du produit de deux nombres cardinaux quelconques, on peut prouver que :

$$(14) C = 2 \times 2 \times 2 \times \dots$$

$$(15) C = \aleph_0 \times \aleph_0 \times \aleph_0 \dots$$

$$(16) C = C \times C \times C \times \dots$$

La dernière expression peut signifier géométriquement qu'il y a autant de points sur un segment, que dans le carré ou encore dans le cube

construit sur ce segment. D'autres interprétations peuvent être également données dans la théorie des nombres et dans celle des fonctions.

PUISSANCES. — L'élévation à une puissance appliquée aux nombres transfinis, utilise les notions et les expressions déjà connues pour l'exponentiation, et celles que nous venons de donner au sujet des nombres transfinis, en les élaborant pour la circonstance. Nous signalerons particulièrement la notion de *représentation* et celle d'*ensemble exponentiel*, qui nous aideront à poser d'importantes propriétés.

Étant donnés deux ensembles  $M$  et  $N$ , une *représentation de  $M$  sur  $N$*  est une loi qui, à chaque élément  $n$  de  $N$  fait correspondre un élément déterminé, mais pouvant être employé plusieurs fois, de l'ensemble  $M$ . On voit qu'on se sert ici de la notion bien connue des *arrangements avec répétition de  $m$  lettres  $n$  à  $n$* , qui s'applique aux différents groupes de  $n$  lettres que l'on peut former avec les  $m$  lettres données, des lettres pouvant se répéter. Or Cantor nomme un *ensemble exponentiel de  $N$  avec  $M$* , la réunion de toutes les représentations distinctes de  $N$  sur  $M$  qui forme un ensemble bien déterminé. Ainsi, la réunion de toutes les représentations de l'ensemble  $(1, 2, 3)$  sur l'ensemble  $(m, n)$  forme un ensemble composé de huit éléments, qui sont les huit arrangements avec répétition des deux lettres  $(m, n)$  trois à trois. Et d'une manière générale, on peut dire que l'ensemble exponentiel de  $N$  avec nombre  $n$  sur  $M$  avec nombre  $m$ , possède  $m^n$  comme nombre cardinal. Et il est entendu que  $M$  et  $N$  peuvent être tous deux finis ou transfinis, ou bien l'un fini et l'autre transfini.

Une famille de représentations particulièrement importante est celle qui donne l'exposant  $(\aleph_0)$  à une base quelconque. On peut alors prouver chacune des remarquables égalités qui suivent:

$$(17) C = 2^{\aleph_0} = 3^{\aleph_0} = n^{\aleph_0} = \aleph_0^{\aleph_0} = C^{\aleph_0}$$

On se rend compte facilement que  $(2^{\aleph_0})$  est une généralisation de l'expression (14); que  $(n^{\aleph_0})$  généralise la symbolisation précédente en changeant la base; que  $(\aleph_0^{\aleph_0})$  précise cette généralisation pour la base  $(\aleph_0)$  et qu'elle traduit l'expression (15); enfin que l'expression  $(C^{\aleph_0})$  précise cette même généralisation pour la base  $(C)$  et qu'elle tra-

duise l'expression (16) qui généralise elle-même l'expression (13). Nous avons ainsi différentes manières de représenter la puissance du continu.

À l'aide de ces notions, on prouve aisément que le nombre  $2^{\aleph_0}$  est celui de l'ensemble des sous-ensembles d'un ensemble dénombrable (Lemme A). Ainsi la classe de toutes les parties propres de l'ensemble des nombres entiers possède la puissance du continu : elle n'est donc pas dénombrable. En généralisant, on prouve également que l'ensemble de tous les sous-ensembles d'une classe de puissance  $n$  possède la valeur  $2^n$  comme puissance (Lemme B). Pour comprendre intuitivement cette propriété, prenons le cas particulier de l'ensemble  $(x, y, z)$  possédant trois éléments distincts. Cet ensemble a huit sous-ensembles (soit  $2^3 = 8$ ) qui sont  $(0)$ ,  $(x)$ ,  $(y)$ ,  $(z)$ ,  $(xy)$ ,  $(xz)$ ,  $(yz)$  et  $(xyz)$ . De même, on trouve que l'ensemble de quatre éléments possède  $2^4 = 16$  sous-ensembles. L'induction mathématique justifie alors le lemme proposé. Rappelons aussi qu'on obtient un sous-ensemble d'un ensemble donné, en supprimant un ou plusieurs éléments de cet ensemble, y compris la suppression nulle qui fait de l'ensemble même tel quel un sous-ensemble, et la suppression totale des éléments qui donne un sous-ensemble vide.

GÉNÉRATION DES CARDINAUX TRANSFINIS. — On peut construire une suite indéfinie de nombres cardinaux transfinis différents, en utilisant cette propriété générale des puissances. On a dû remarquer que les expressions posées dans (17) égalisent au nombre du continu (C) diverses combinaisons de nombres dont la base peut avoir une puissance inférieure à celle du continu. En tenant compte de ce fait, on peut généraliser les deux lemmes précédents et dire que l'ensemble des sous-ensembles d'un ensemble donné possède une puissance supérieure à ce dernier ensemble. Nous avons ainsi le principe de la génération des cardinaux transfinis.

En effet, il suffit de partir du premier nombre cardinal ( $\aleph_0$ ) puis de l'utiliser comme exposant pour avoir le second cardinal transfini, et de continuer ainsi par des exponentiations successives pour obtenir la suite des cardinaux transfinis :

$$(18) \aleph_0 < 2^{\aleph_0} < 2^{2^{\aleph_0}} < ((2)^2)^{2^{\aleph_0}} < (((2)^2)^2)^{2^{\aleph_0}} \dots$$

Signalons aussi que si le second cardinal transfini ( $2^{\aleph_0}$ ) est repré-

senté par  $(C)$ , le troisième est ordinairement symbolisé par la lettre  $(f)$  qui est l'initiale du mot fonction. C'est que l'exemple courant que l'on donne de ce troisième nombre, est l'ensemble des fonctions continues et discontinues d'une variable réelle. On peut ainsi poser d'intéressantes relations, en tenant compte des expressions données précédemment :

$$(19) f = C^c \text{ et, en vertu de (17) on a } f = 2^c$$

Et tous les nombres ayant  $(C)$  comme exposant, sont d'une puissance supérieure au continu. On peut alors faire des considérations analogues pour les cardinaux transfinis supérieurs; bien qu'il ne soit pas facile de leur trouver des exemples effectifs.

Une question qui se pose de suite à l'esprit, est de savoir s'il y a d'autres nombres transfinis *entre* deux termes successifs de l'inégalité (18) donnant la génération de ces nombres. Or, il a été impossible jusqu'ici de répondre à cette question dans un sens ou dans l'autre. Comme les applications actuelles des nombres transfinis n'exigent pas l'existence de transfinis intermédiaires à la série (18) fondamentale, on admet qu'il n'existe pas de pareils nombres : c'est ce qui constitue l'*Hypothèse du Continu*, qui postule en particulier entre  $(\aleph_0)$ ,  $(C)$  et  $(f)$  une continuité parfaite.

Mentionnons aussi une question connexe suggérée par le symbolisme adopté. Si  $(\aleph_0)$  représente le premier transfini cardinal, pourquoi ne représenterait-on pas le second par  $(\aleph_1)$ , le troisième par  $(\aleph_2)$ , ainsi de suite pour les suivants; au lieu de se servir des lettres  $(C)$  et  $(f)$  en particulier? Or nous verrons que la théorie des ordinaux transfinis permet un procédé régulier pour engendrer la suite indéfinie des Alephs. Mais ce procédé ne nous apprend pas si le second Aleph est égal à  $(C)$ , le troisième à  $(f)$  et ainsi de suite. Il faut un postulat spécial qui précise l'*Hypothèse du Continu* et qui la relie à l'*Hypothèse des Alephs* de Cantor, pour identifier terme à terme les deux suites de nombres transfinis. Nous réservons la discussion de cette hypothèse, ainsi que de l'*Axiome de Zermelo* qui est impliqué dans la construction de certains ensembles, après l'exposition de la théorie des ordinaux transfinis que nous devons aborder maintenant.

(à suivre)

Thomas GREENWOOD.



# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

Rev. JOHN E. STEINMUELLER, S.T.D., S.Scr.L. — *A Companion to Scripture Studies*, Vol. I. *General Introduction to the Bible*; Vol. II. *Special Introduction to the Old Testament*; Vol. III. *Special Introduction to the New Testament*. New York City, Joseph F. Wagner, Inc.; London, B. Herder, 1942, 1943. In-8, X-478, VIII-319 and X-409 pages.

Il n'est pas facile de résumer en quelques pages les appréciations et observations qui pourraient être faites sur le grand ouvrage que vient de terminer monsieur l'abbé John E. Steinmueller, docteur en philosophie, licencié ès sciences bibliques de l'Institut pontifical biblique de Rome et professeur de ces matières au grand séminaire de l'Immaculée-Conception à Huntingdon, L. I., N. Y. Pour mieux rendre justice à la valeur de chaque volume en particulier, nous les examineront d'abord l'un après l'autre, et nous porterons ensuite, sur toute l'œuvre, un jugement d'ensemble moins vague et partant plus utile.

Dans le premier volume de la collection *A Companion to Scripture Studies*, l'auteur nous donne le traité de l'Introduction générale aux saintes Écritures. Il débute par le dogme de l'inspiration. Cette partie de l'introduction générale n'a pas, il nous semble, toute l'ampleur qu'elle devrait avoir. Nous croyons que l'auteur a trop simplifié bien des problèmes pourtant fondamentaux pour les études bibliques. On aimerait des analyses théologiques plus profondes, on souhaiterait un peu moins d'éclectisme dans l'exposé et des prises de position plus fermes. On ne voit pas pourquoi il tient à unir, dans la recherche d'une meilleure notion de l'inspiration, deux méthodes diamétralement opposées, celle qui part de la notion d'auteur pour fixer les limites de l'inspiration et celle qui veut, au contraire, comme le bon sens et la tradition le demandent, déterminer le concept d'auteur par celui de l'inspiration: *Deus auctor quia inspiravit*. De même on se demande pourquoi il ne rejette pas une fois pour toutes cette sorte d'inspiration verbale étrange inventée par Franzelin dans le but de sauver, comme si elle était menacée, la part qui revient aux écrivains sacrés dans la composition des Livres saints. On trouve de plus en plus ridicule aujourd'hui cette vivisection des Écritures qu'aucune nécessité théologique ne demande et qui affaiblit, quoi qu'on en dise, la force des pages inspirées.

Le traité du canon nous offre une belle synthèse historique. L'auteur a vraiment condensé, dans les pages qu'il consacre à cette matière, toute la substance des travaux de ses prédécesseurs. Nous avons été surpris toutefois de constater que les textes du concile de Trente, sur ce sujet très grave, n'aient pas été exploités davantage. Il aurait fallu, il semble, mettre dans un relief plus saisissant toutes les conclusions fort pratiques qui se dégagent, pour un étudiant en théologie, de ces décrets conciliaires.

Au sujet des Textes et des Versions, il faut remercier l'auteur d'avoir ajouté, à la matière traditionnelle qui entre dans la composition de ce chapitre, une assez longue dissertation sur les versions anglaises de la Bible. Nos étudiants posséderont ainsi sous la main tous les renseignements dont ils ont besoin sur cette question si compliquée et souvent fort inconnue.

Rien de spécial à signaler au sujet de l'herméneutique. On remarquera seulement que l'auteur, contrairement à la manière d'agir de bien d'autres qui n'ont peut-être pas tort, a sorti du traité de l'herméneutique, pour les mettre dans celui de l'inspiration, les précisions exégétiques fournies par les documents pontificaux sur la prétendue vérité historico-relative des faits bibliques, sur les genres littéraires, les citations implicites, etc. Peut-être y aurait-il lieu aussi d'observer que la question de la multiplicité des sens littéraires est résolue d'une manière trop brève. Pour l'auteur, on dirait que la question n'est pas d'importance ou que les théologiens ne considèrent point comme probable la théorie des sens littéraires multiples. Et pourtant! . . .

Le traité de l'histoire de l'exégèse est suffisamment complet. Il nous offre une bibliographie des plus intéressantes sur tous les sujets bibliques . . . Mais des félicitations toutes particulières doivent être présentées à l'auteur pour les deux dernières parties de son volume d'introduction générale. Ces deux sections nous donnent un traité d'archéologie biblique et de géographie biblique. Innovation des plus heureuses! Il est bien difficile, en effet, de rendre les études d'Écriture sainte vivantes, agréables, instructives sans une connaissance claire et précise du milieu dans lequel vécut Israël. On trouvera dans ces pages nombreuses tous les renseignements les plus utiles pour l'exégèse.

Non moins heureuse est l'idée de publier en appendices la collection des documents bibliques les plus importants. Ces documents font partie intégrante d'une introduction aux Livres saints. On ne doit jamais les perdre de vue . . . On doit constamment éclairer la marche de ses recherches scripturaires avec cette lumière bienfaisante et infaillible.

Passons au deuxième volume de la collection *A Companion to Scripture Studies*, celui que monsieur Steinmueller a consacré aux Livres de l'Ancien Testament. Le nombre de ces livres ne lui permet pas évidemment de réserver à chacun toute l'ampleur de développement que sa profonde érudition lui permettrait. Les introductions spéciales à chaque livre sont donc forcément limitées. Mais précisément parce que des limites s'imposaient, n'aurait-on pas dû omettre, ou du moins condenser en quelques pages, l'examen des théories de Welhausen et consorts sur les origines du Pentateuque, théories fantaisistes au suprême, que la science elle-même la moins croyante ne veut plus défendre ou mentionner? . . . Pourquoi allourdir nos manuels avec tous ces déchets hypercritiques? . . . Les étudiants sacrifieront sans perte les cinquante pages consacrées à cette question. Le sacrifice de ces pages aurait pu être compensé par l'addition, en appendice à ce second volume, d'une belle synthèse sur l'histoire de l'Ancien Testament.

Comme nous ne pouvons entreprendre une critique suivie de chacune de ces introductions spéciales aux Livres de l'Ancien Testament, contentons-nous de formuler une appréciation générale. Nous avons parcouru avec le plus vif intérêt ces synthèses d'initiation biblique. Elles nous ont paru substantielles, traditionnelles, claires, complètes pour autant qu'on peut l'exiger d'un manuel.

Le troisième et dernier volume de la collection *A Companion to Scripture Studies* est réservé à l'introduction spéciale aux Livres du Nouveau Testament. Ici encore nous devons remarquer que ces traités particuliers sont précis et suffisamment complets . . . Toutes les questions d'ordre général que peuvent soulever les Évangiles et les Épîtres y sont scientifiquement traitées! Quelques observations cependant!

Le problème synoptique ne trouve sa solution, d'après l'auteur, que dans l'hypothèse mixte, celle qui recourt, non seulement à la catéchèse orale, mais aussi à la mutuelle

dépendance des Évangélistes et à la préexistence de documents écrits antérieurs. C'est la solution qui rallie de plus en plus les suffrages actuellement . . . On doit cependant reconnaître que les vraies preuves bien authentiques pour prouver la préexistence de documents écrits antérieurs et même la mutuelle dépendance pour ce qui concerne saint Matthieu et saint Marc, ne paraissent pas encore trouvées. Que notre saint Matthieu grec dépende de saint Marc, très bien! Mais que saint Marc soit dépendant de saint Matthieu araméen: voilà qui ne paraît pas très clair! . . . La tradition nous laisse entendre uniquement que saint Marc a composé son Évangile d'après la prédication de saint Pierre. Saint Pierre est une source d'information parfaite et, puisqu'il est l'auteur principal de la catéchèse orale primitive, les ressemblances entre saint Marc et saint Matthieu araméen peuvent s'expliquer suffisamment par cette seule catéchèse orale sans qu'il soit absolument nécessaire de recourir à une mutuelle dépendance ou à des documents écrits antérieurs.

Nous admettons bien volontiers, sur la vie de Jésus-Christ, la chronologie que nous donne monsieur Steinmueller, même celle qui fait mourir Notre-Seigneur dans la quarantaine, et l'an 33 de notre ère! . . . Le témoignage de saint Irénée, que d'aucuns traitent cavalièrement, est très explicite sur l'âge du Sauveur quand il fut crucifié. Et il nous fait comprendre mieux certains textes du Nouveau Testament, de saint Jean tout particulièrement.

L'œuvre que vient de terminer monsieur l'abbé Steinmueller est des plus considérables. Elle manifeste à chaque page une érudition peu commune. La bibliographie est vraiment abondante, tellement abondante parfois qu'elle rappelle un catalogue de bibliothèque. L'étudiant sera, je le crains beaucoup, débordé par cette avalanche d'auteurs cités, d'opinions classifiées, de témoins appelés à comparaître.

La doctrine de *A Companion to Scripture Studies* est des plus conservatrices et des plus traditionnelles. Point d'audacieuses opinions ou d'étranges nouveautés. On peut suivre en toute sécurité ce maître en sciences bibliques.

La présentation typographique de ces trois volumes nous paraît dans l'ensemble d'allure massive, lourde, pas assez dégagée. On voudrait des divisions plus nombreuses et plus en relief. Par ailleurs, l'auteur n'y aurait-il pas gagné à imprimer en caractères plus petits certains passages moins importants? . . . On ne voit pas facilement, en effet, dans son manuel, la différence entre l'essentiel et l'accessoire, entre ce que l'élève doit savoir et ce qui peut simplement enrichir son domaine d'érudition. Cette uniformité de présentation typographique empêche l'auteur à un moment donné de signaler visiblement certains principes plus importants, certaines conclusions plus vitales, certaines doctrines vraiment majeures.

Ces quelques remarques n'ont pas l'intention de diminuer la valeur de l'œuvre de monsieur Steinmueller, bien au contraire! Elle reste et restera toujours magistrale! Pour les étudiants en théologie, elle constituera pour longtemps la meilleure source de renseignements scripturaires et la plus sérieuse initiation aux études bibliques. On n'aura pas de sitôt un manuel biblique d'introduction aussi complet et aussi scientifique.

Donat POULET, o. m. i.

\* \* \*

JOSEPH CLIFORD FENTON, S.T.D. — *We Stand with Christ: An Essay in Catholic Apologetics*. Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1942. In-8, 463 pages.

Le Dr Fenton nous a déjà donné deux ouvrages dont l'un, *The Concept of Sacred Theology*, particulièrement utile par les notions ailleurs éparpillées qu'il a résumées et réunies ensemble, et l'autre, *The Theology of Prayer*, hautement loué par le *Dublin Review*: « He has given us such a book about prayer as in English has never appeared be-

fore.» *We tand with Christ* est digne de ses aînés. Peut-être, les lecteurs américains à qui ce livre est destiné n'ont-ils eu encore d'apologétique générale en langue anglaise, plus précise et plus approfondie sur la Révélation chrétienne.

En dix-neuf chapitres sont clairement exposées la nature de l'apologétique et son histoire de même que la notion, la possibilité, la nécessité, les motifs de crédibilités les plus puissants de la Révélation divine. L'auteur, cependant, n'a point voulu inclure dans son ouvrage le traité apologétique de l'Église qui constitue, ce nous semble, la seconde partie nécessaire de toute apologétique scientifique intégrale. Il est vrai qu'il appartient à la théologie dogmatique d'étudier, sous la lumière de la foi, l'Église dans toute sa splendeur surnaturelle. Mais il revient aussi de droit à l'apologétique rationnelle de la défendre sous la lumière de la raison, dirigée par la foi, comme la seule gardienne infaillible de la Révélation que le Christ ait instituée. Ce rôle important de la foi dans la structure de l'apologétique, que le *De Revelatione* du P. Garrigou-Lagrange, o. p., explique si nettement et avec tant de relief, n'a pas été signalé: ce qui ne permet point de saisir la différence profonde entre l'apologétique chrétienne et la philosophie chrétienne, toutes deux sous l'influence de la foi, mais d'une manière fort différente.

En plus de l'histoire générale de l'apologétique où figurent les apologètes modernes les plus marquants avec parfois mention de l'une ou de l'autre de leurs œuvres, ce n'eût pas été, ce nous semble, une perte de papier que de dresser une bibliographie générale ou, ce qui est beaucoup plus utile, une bibliographie choisie avec jugements sur les travaux les meilleurs pour diriger les élèves dans leurs études personnelles... Car l'ouvrage du Dr Fenton ne peut dispenser les clercs étudiants en théologie de recourir à d'autres auteurs latins plus complets, bien que nous nous devions de le recommander à l'élite laïque cultivée comme le meilleur livre du genre écrit en anglais.

Jean-Léon ALLIE, o. m. i.

\* \* \*

*Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Seventeenth Annual Meeting, December 29 and 30, 1941: Philosophy and Order. — For the Year 1942: Truth in the Contemporary Crisis.* Washington, The Association of the Catholic University of America, 1942, 1943. In-8, 204 and 223 pages.

L'idée maîtresse de la dix-septième réunion de cette Association nous est signalée dans le communiqué de Walter Lippmann: Le portrait que l'homme se fait de lui-même. Le désordre, surtout dans les régions les plus abstraites du domaine de nos connaissances, ne peut manquer d'avoir de sérieuses répercussions dans toute société: familiale, civile, religieuse et internationale. Si l'on veut ramener le bonheur sur terre, il importe d'abord de le rendre possible en rétablissant la hiérarchie des valeurs à l'intérieur même de l'être humain. On a trop fait de l'intelligence un instrument au service des désirs sans freins de la volonté et des appétits. L'ordre demande que la primauté de l'intelligence soit rappelée aux oublieux, qu'on la replace dans son rôle de guide de la volonté.

Un exposé schématique de M<sup>sr</sup> Fulton Sheen montre comment l'homme a laissé l'image de Dieu s'effacer en lui, et explique ce que la philosophie scolastique peut faire pour le relever vers sa première dignité. D'autres conférences abordent des problèmes comme celui de la nécessité et de l'ampleur d'une étude compréhensive du concept d'ordre, celui des exigences de l'ordre par rapport aux sciences sociales, du bien commun dans la vie économique, ceux des rapports entre logique, mathématique et logistique, entre science positive, psychologie expérimentale, psychologie rationnelle et métaphysique.

Le P. Parson présente quelques réflexions sur la possibilité d'envisager l'homme à un double point de vue : comme fin vers laquelle l'État a raison de moyen, comme moyen vers une fin qui est l'État. Enfin, dans une étude très synthétique, M. de Koninck nous conduit au fondement de la philosophie révolutionnaire.

Toujours fidèle à son plan d'assainissement de la pensée moderne, l'Association catholique américaine de Philosophie a consacré son XVIII<sup>e</sup> volume au sort fait à la vérité en nos temps de crise. Dans les âges précédents on ne mettait pas en question les principes fondamentaux de la connaissance, les révolutionnaires prétendaient même les réaliser avec une plus grande perfection. Les modernes, au contraire, ont brisé avec cet idéal et se sont vantés de rompre avec la tradition. Il importe donc plus que jamais de rattacher tout le savoir humain à ses racines ontologiques.

Seule la vérité nous délivrera. Elle sauvera les peuples belligérants de la guerre. Elle arrachera les pays occupés à une dure servitude. Reste à savoir comment replacer la vérité sur son trône. Par une adhésion plus exclusive à la « philosophia perennis », en prônant un thomisme intégral et ouvert aux problèmes modernes, mais sévère et inflexible. Il faudra nous bien convaincre du rôle de la vérité : se préserver elle-même d'abord, puis sauver la civilisation, sauvegarder la démocratie et les relations internationales. Il suffit d'étudier la conception thomiste de la connaissance en face de l'épistémologie moderne pour découvrir la perversité de certaines agences de propagande, et voir à quel point il importe d'inciter les philosophes à prendre conscience de leur devoir de se faire propagandistes des saines doctrines qui assureront la formation des peuples aux vertus sociales et politiques, et de lutter contre les dangers d'une coercition exercée sur l'esprit, là où l'enseignement est régenté par un état désireux d'attenter à la liberté humaine dans sa source. Le développement de ces idées et d'autres encore, telle la psychologie des préjugés, forme la première partie du XVIII<sup>e</sup> compte rendu.

Chaque volume contient en outre une série de monographies, discussions des comités spéciaux sur des questions choisies dans les diverses parties de la philosophie : logique, psychologie, morale, loi, métaphysique, histoire. Élaborées avec le souci de la rigueur scientifique et méthodologique, elles ont toutes leur mérite particulier. Ces modèles s'adaptent à la variété des points de vue selon lesquels on peut conduire une étude positive.

En résumé, ces deux ouvrages présentés par l'Association catholique américaine de Philosophie renferment nombre d'études sérieuses et instructives sur des sujets variés,

dont plusieurs revêtent un caractère spécial d'actualité. Professeurs et étudiants en philosophie y trouveront, comme dans le reste de la série, quantité de renseignements utiles, de précisions doctrinales, et d'échanges de vue sur des questions controversées. Écrites en collaboration par un groupe choisi de philosophes contemporains, ces deux publications méritent une large diffusion parmi les intellectuels de notre époque.

Gérard CLOUTIER, o. m. i.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

---

# Célébration

DU VINGT-CINQUIÈME ANNIVERSAIRE  
DU CODE DE DROIT CANONIQUE  
LE 19 MARS 1944

---

## AVANT-PROPOS.

Les universités catholiques du continent américain, dont les activités n'ont pas été interrompues ou sérieusement réduites par les hasards et les dures nécessités de la guerre, ont tenu à marquer par des célébrations appropriées le vingt-cinquième anniversaire du Code de Droit canonique.

A cette fin, la Catholic University of America de Washington organisait, pour l'année 1943-1944, une série de conférences publiques afin de faire connaître davantage l'œuvre législative promulguée par Benoît XV, il y a un quart de siècle.

L'Université Laval de Québec célébrait le même événement, le 18 octobre 1943, par des cérémonies d'un éclat inaccoutumé, rehaussées qu'elles étaient par la présence de tous les archevêques et évêques du Canada.

A l'exemple de ses sœurs, la faculté de droit canonique de l'Université d'Ottawa a voulu commémorer le jubilé du Code par une séance académique solennelle à laquelle assistaient d'éminentes personnalités ecclésiastiques, les professeurs et les étudiants des divers collèges théologiques de la capitale canadienne.

Il nous a paru désirable de publier le texte de la conférence et des allocutions prononcées à l'occasion de cette journée, afin d'en perpétuer le souvenir et de souligner, par un témoignage durable, notre admiration et notre attachement pour le code de lois que l'Église nous a donné.

# Allocution

---

Excellence révérendissime <sup>1</sup>,  
monseigneur le vicaire général <sup>2</sup>,  
messieurs <sup>3</sup>,  
messieurs les abbés,  
mes révérends pères,  
messieurs,

L'événement, que nous voulons souligner aujourd'hui, revêt pour l'Église universelle une importance qui ne saurait échapper aux esprits un tant soit peu avertis. Le 19 mai 1918 marquait l'entrée en vigueur du *Codex Juris Canonici*. « Cette date, écrivions-nous naguère, scelle une étape et inaugure une époque dans la lente et longue élaboration du système juridique de l'Église, dans la riche et féconde histoire de la discipline canonique occidentale. »

D'autres compilations sans doute ont précédé la codification piobénédictine. Deux d'entre elles, en raison de leur autorité et de leur rôle exceptionnels, ont retenu particulièrement l'attention des historiens du droit: le Décret de Gratien et la compilation de Grégoire IX, dont vous entendrez parler tout à l'heure. Mais aucune ne peut être comparée au Code pour la perfection de la technique, pour la rigoureuse unité et la cohérence quasi impeccable de ses dispositions, pour la clarté et la précision de la langue juridique.

La codification, sous une forme ou sous une autre, était réclamée depuis longtemps. Déjà, à la veille du concile du Vatican, les évêques de plusieurs pays, ceux de la province de Naples, ceux de France, d'Allemagne, de Belgique, de l'Italie centrale, du Canada et de trente-trois autres régions, adressaient des vœux en ce sens à la future assemblée œcuménique. Comme le signalait dans un article récent, notre distingué professeur, M. l'abbé Valérien Bélanger, le *postulatum* de l'épiscopat canadien

<sup>1</sup> Son Exc. M<sup>gr</sup> Ildebrando Antoniutti, délégué apostolique au Canada et à Terre-Neuve.

<sup>2</sup> M<sup>gr</sup> Joseph-Hilaire Chartrand, P. A.

<sup>3</sup> Nosseigneurs Paul Bernier, C.S., et Maxime Tessier, C.H.



a eu l'honneur d'une citation dans la magistrale préface du Code de Droit canonique.

« Nous demandons, écrivaient nos évêques, qu'après le Concile du Vatican, par les soins du Souverain Pontife, on fasse la codification de tout le droit ecclésiastique, avec les additions et les changements qui paraîtront les plus utiles et les plus adaptés à l'état présent des choses. »

C'est le 19 mars 1904 que l'illustre et inoubliable Pie X décrétait, par le motu proprio *Arduum sane munus*, la création d'une commission pontificale pour préparer un nouveau digeste qui systématiserait toute la législation existante, en élaguant toutefois les dispositions abrogées ou périmées. C'est le 19 mai 1918 qu'entra en vigueur le Code, promulgué l'année précédente par Benoît XV d'heureuse mémoire. Ce sont ces deux dates que nous voulons mettre en relief et dont nous voulons rappeler le souvenir en ce 40<sup>e</sup> anniversaire du jour où fut lancée l'entreprise monumentale au succès de laquelle se refusaient à croire, nous assure le cardinal Gasparri, des esprits fort éminents de l'époque.

À l'exemple et à la suite de l'Université Laval, dont nous saluons ici le délégué dans la personne de M. l'abbé Aderville Bureau, notre Université se devait de ne pas laisser passer inaperçu un événement historique de cette grandeur. Elle se le devait à elle-même, puisque de la promulgation du Code dépend, peut-on dire, la fondation effective et la mise en œuvre de notre faculté de droit canonique.

C'est avec un sentiment de reconnaissante fierté que nous nous plaisons à rappeler les noms des ouvriers courageux de la première heure et à leur rendre un hommage mérité.

Comme chacun sait, c'est sous l'initiative éclairée et la poussée vigoureuse de celui qui est devenu depuis l'illustrissime cardinal-archevêque de Québec que furent organisés les premiers cours spécialisés de droit canonique à l'Université d'Ottawa. On se souvient encore des brillantes leçons publiques qui réunissaient au pied de sa chaire, clercs et laïques, membres du barreau et éminents magistrats. Ce fut sous sa direction et par son enseignement que se préparèrent les premiers bacheliers et les premiers licenciés inscrits sur nos registres.

Après son départ pour Gravelbourg, le T. R. P. Joseph Rousseau, O. M. I., que nous nous réjouissons de posséder parmi nous aujourd'hui,

devait lui succéder et continuer, pendant trop peu de temps, hélas! cet enseignement où l'on se demandait ce qu'il fallait admirer le plus: ou la doctrine toujours si précise et si fortement documentée, ou l'exposition toujours si lucide et si rigoureusement méthodique. Il devait donner à la faculté sa forme actuelle en l'adaptant aux exigences de la constitution *Deus Scientiarum Dominus* et lui infuser, plus profondément encore s'il se pouvait, cet esprit romain qui doit caractériser une école de droit dont le législateur suprême s'identifie avec la Ville éternelle et dont les sources dorment sous l'humus séculaire de sa glorieuse histoire. Dieu veuille que nous ne nous écartions jamais du haut idéal rêvé par ces maîtres que la Providence avait recrutés pour veiller sur les origines de notre jeune faculté.

Excellence révérendissime, vous avez consenti, une fois de plus, à nous donner un témoignage de votre inaltérable bienveillance en acceptant de présider cette réunion dont l'unique but est de marquer notre indéfectible allégeance à l'Église, protectrice et refuge du droit, notre admiration sans réserve pour l'œuvre législative incomparable qu'elle mettait entre nos mains il y a un quart de siècle, notre inébranlable attachement à l'idéal de justice qu'elle incarne et dont elle ne cesse d'irradier sur le monde les maximes nécessaires et salvatrices. Notre reconnaissance à votre égard se cristallisera en un souvenir ineffaçable où nos mémoires associeront votre nom à nos grands jours de joie et à nos grands jours de fête.

Enfin, je veux, dès à présent, exprimer au conférencier<sup>4</sup> mes plus sincères remerciements. Docteur en droit canonique du Collège Angélique, professeur titulaire à la faculté de droit canonique de l'Université Laval et au *Studium generale* dominicain d'Ottawa, il a déjà largement contribué à l'avancement des sciences canoniques chez nous, et ses études particulières sur l'histoire des compilations le désignaient à notre choix pour la tâche qu'il a si gracieusement acceptée. À côté de l'œuvre pio-bénédictine, il évoquera la haute stature de saint Raymond de Penafort qui fut le cerveau et l'artisan de l'imposante collection grégorienne.

Arthur CARON, o. m. i.  
doyen de la faculté de droit canonique.

<sup>4</sup> Le R. P. Raymond-Marie Charland, des Frères-Prêcheurs.

# Les Décrétales de Grégoire IX et le Code pio-bénédictin

---

Dans l'histoire de l'Église comme dans celle des peuples, la codification des lois est toujours un événement important. Si on peut y voir un point d'arrivée, en ce sens qu'une codification est généralement l'aboutissement d'efforts longuement répétés vers la systématisation des lois, elle marque plus encore un point de départ vers une renaissance des études juridiques. Par la stabilité qu'elle donne au droit lui-même, par les études qu'elle suscite dans les différents milieux intellectuels, universitaires et autres, elle provoque des progrès considérables, parfois vraiment décisifs, dans la science du droit. Du moins le phénomène se réalise constamment dans l'histoire du droit canonique.

C'est sans doute parce qu'ils furent séduits par la grandeur de la tâche que beaucoup de législateurs ont rêvé de codifier les lois. Mais la codification n'étant pas une entreprise facile, une œuvre de tout repos, dans l'Église moins qu'ailleurs, bien peu de législateurs ont réalisé leurs rêves. Il y eut certes plusieurs tentatives de codification au cours des âges. Des matières juridiques spéciales ont été assez tôt systématisées dans l'Église. Des chrétientés ont même eu leur code de lois particulières. Il reste cependant que les grandes codifications canoniques sont quelque chose de rare. Aussi ceux qui ont réussi à stabiliser le droit canonique universel ont-ils rendu à l'Église un service immense; ils peuvent être comptés parmi ses grands bienfaiteurs. Leur œuvre, si imparfaite soit-elle, mérite d'être conservée avec soin, et les générations se doivent de n'en pas perdre le souvenir.

Au XIII<sup>e</sup> siècle la compilation de Grégoire IX, sans être une codification au sens moderne du mot, peut être considérée comme la première réussite de la stabilisation du droit canonique médiéval. En la promulguant en 1234, le souverain pontife entendait offrir à l'Église univer-

elle un ensemble logiquement ordonné de toutes les lois ecclésiastiques portées depuis presque un siècle. Il exprimait sa volonté que tous, dans les écoles et les tribunaux, se servent uniquement de cette collection officielle, et il interdisait que l'on fasse à l'avenir aucun autre recueil sans une permission spéciale du Saint-Siège. Aussi jusqu'en 1918, les Décrétales de Grégoire IX sont-elles restées notre principal recueil canonique, toutes les collections postérieures n'en étant que des suppléments. Rome en a célébré le VII<sup>e</sup> centenaire en 1934, conjointement avec le XIV<sup>e</sup> centenaire du Code de Justinien. À cette occasion un congrès juridique international a réuni dans les salles de l'Apollinaire les juristes du monde entier et en a dit les mérites dans une longue série de travaux dont on a tenu à assurer la publication <sup>1</sup>.

Plus près de nous une autre codification, beaucoup plus complète, conçue sur un plan mieux équilibré et exécutée selon toutes les exigences de la technique moderne, a stabilisé pour longtemps, nous l'espérons, le droit canonique actuel. Promulguée le 17 mai 1917 et mise en vigueur dans toute l'Église l'année suivante, depuis vingt-cinq ans déjà, elle fait l'admiration des juristes tant civils qu'ecclésiastiques.

En dépit des circonstances tragiques que nous traversons, en différents milieux on a tenu à marquer le premier jubilé d'argent du Code de Droit canonique. Les Universités catholiques de Washington <sup>2</sup> et de Québec <sup>3</sup>, pour ne mentionner que celles-là, ont déjà célébré ce vingt-cinquième anniversaire. Aujourd'hui c'est l'Université d'Ottawa qui veut rendre hommage à la grande œuvre législative de Pie X et de Benoît XV. Sous les auspices de la faculté de droit canonique elle veut témoigner publiquement de son estime envers la loi de l'Église et manifester ouvertement l'intérêt qu'elle prend aux études juridiques. Je veux lui dire ici combien j'apprécie l'honneur qu'elle me fait en me confiant le soin de vous parler de la codification du code pio-bénédictin. Cet honneur est singulièrement rehaussé par la présence de Son Exc. le Délégué aposto-

<sup>1</sup> *Acta Congressus Juridici internationalis VII sæculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Justiniano promulgatis. Romæ, 12-17 novembris 1934, 4 volumina, Romæ, Pont. Institutum Utriusque Juris, 1935-1937.*

<sup>2</sup> Voir *The Jurist*, publié par The School of Canon Law, The catholic University of America, vol. 3 (1943), p. 354-364; 539-545.

<sup>3</sup> *La Faculté de Droit canonique de Laval et les vingt-cinq ans du Code pio-bénédictin*, Québec, Université Laval, 1943, 76 pages.

lique, qui représente avec tant de dignité parmi nous l'auguste personne du souverain pontife, *auctor canonum*, comme aimait à l'appeler un grand canoniste du moyen âge, Bernald de Constance.

Le Code de Droit canonique de 1917 accuse une supériorité incontestable sur les compilations qui l'ont précédé. Pour en rendre compte et la toucher pour ainsi dire du doigt, j'ai cru bon de procéder par mode de comparaison avec la compilation grégorienne elle-même. Les deux collections assurément sont fort différentes l'une de l'autre, surtout si l'on considère la nature elle-même de deux recueils. Mais en s'arrêtant aux circonstances qui ont entouré leur composition, on ne peut pas ne pas être frappé par la ressemblance qu'elles ont entre elles.

#### A. CIRCONSTANCES DE LA COMPILATION GRÉGORIENNE AU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE

Vers 1140 paraissait à Bologne le Décret du moine camaldule Jean Gratien. Cet ouvrage, que son auteur avait intitulé *Concordia discordantium canonum*, connut aussitôt un succès sans précédent. Dans les curies romaine et diocésaines, il a été accepté comme étant la meilleure expression du droit. Les universités, récemment fondées, particulièrement celle de Bologne, à qui revient l'honneur d'avoir inauguré l'enseignement supérieur du droit canonique, l'ont largement mis à contribution et ne devaient pas tarder à lui réserver la place d'un livre classique dans le domaine des études canoniques.

Sans vouloir rendre compte ici de toutes les raisons qui expliquent ce succès inégalé, nous nous permettrons de signaler que dans le Décret venaient se déverser tous les courants de la pensée juridique. Tout le droit antérieur s'y trouvait résumé et précisé de main de maître. De plus Gratien offrait une solution satisfaisante au grand problème qui se posait à l'esprit de ses contemporains, à savoir celui de la conciliation des textes de loi en apparence contradictoires.

Nous n'irons pas jusqu'à prétendre que Gratien ait élaboré une théorie proprement dite d'interprétation, comme l'avaient fait avant lui

Bernald de Constance et Yves de Chartres<sup>4</sup>. Il a plutôt appliqué des principes déjà formulés par ses contemporains. C'est ainsi qu'il utilise à fond les procédés de la dialectique qu'Abélard venait de transposer dans le domaine théologique. A l'imitation de l'auteur du *Sic et Non*, il pose en principe que les mots varient dans leur signification selon les besoins du langage, les habiletés de l'écrivain, les souplesses de sa pensée, selon l'usage aussi, celui-ci prévalant sur la propriété des termes, et selon l'inaéquation des mots par rapport au fond de notre pensée. Pour Gratien la conciliation des contradictions rencontrées dans les textes canoniques repose essentiellement sur l'axiome abélardien bien connu: *Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus*<sup>5</sup>.

Mentionnons enfin que le Décret manifestait un souci didactique qu'on n'avait pas encore rencontré jusque-là dans les ouvrages des canonistes. Ce souci apparaît soit dans les rubriques des canons et des distinctions, soit dans l'énoncé des questions, soit encore dans les *Dicta* qui, en condensant la pensée de l'auteur, formulent une règle de droit. Sans doute ces observations sont réduites au strict minimum, mais elles existent, et il faut avoir quelque peu fréquenté les longues et indigestes compilations précédentes pour s'en rendre compte. Tout au long du Décret, Gratien montre qu'il a saisi les inquiétudes dont étaient tourmentés les canonistes de son époque. Il leur a déterminé un but, aplani les obstacles dans l'étude des textes juridiques et grâce à cette compréhension des exigences du moment, a donné le coup de barre décisif pour l'orientation des esprits.

On aurait donc pu croire au XII<sup>e</sup> siècle que le Décret eût mis fin à la composition des recueils canoniques. De fait, à la suite de Gratien, l'effort des canonistes s'est porté surtout, quoique non exclusivement,

<sup>4</sup> La méthode d'interprétation de Bernald de Constance est exposée principalement dans les traités suivants: *De excommunicatis vitandis*, *De statutis ecclesiasticis sôbrie legendis*, *Apolegeticus* (voir ML, t. 48, col. 1061-1433). Celle d'Yves de Chartres, dans sa volumineuse correspondance, et surtout dans la magistrale préface placée en tête de ses collections canoniques (voir ML, t. 161).

Sur les méthodes d'interprétation de ces deux auteurs, voir la *Nouvelle Revue historique du Droit français et étranger*, 1917, p. 129-181, article de Paul FOURNIER.

<sup>5</sup> ABÉLARD, *Sic et Non*, ML, t. 178, col. 1344. Sur la méthode dialectique d'Abélard, voir G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle: Les Ecoles et l'Enseignement*, Paris-Ottawa, Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa, 1933, p. 275-313.

sur la mise en ordre, l'élaboration et la systématisation de ce donné. Les canonistes se sont consacrés à la glose et au commentaire des canons livrés par Gratien <sup>6</sup>. Mais précisément parce que le Décret de Gratien imprimait un essor aux études canoniques, parce qu'il faisait mieux comprendre la hiérarchie des lois, la valeur relative des préceptes contingents, préceptes qui doivent varier suivant les époques, les contrées, et même la qualité des personnes, il devait induire le législateur à adapter la législation ecclésiastique, à la rendre plus conforme aux nécessités des temps. Le droit canonique, ancré qu'il est dans la vie religieuse de l'Église, ne doit-il pas progresser avec la vie elle-même de l'Église?

Le siècle qui suivit la composition du Décret de Gratien est marqué par une grande activité législative. D'abord il a vu, au palais apostolique du Latran en 1179 et 1215, la réunion de deux conciles œcuméniques dont les décrets disciplinaires sur les institutions canoniques ont conservé longtemps leur importance. De plus les souverains pontifes, en réponse aux questions qui leur étaient posées de toutes les parties de la chrétienté, ont porté un grand nombre de décisions d'ordre canonique dans leurs lettres décrétales. Des seuls papes Alexandre III et Innocent III, anciens disciples et professeurs éminents à l'école de Bologne, les décrétales émises en consistoire ou non ne se chiffrent-elles pas par milliers?

C'est dire que le Décret de Gratien eut bientôt besoin d'être complété et mis à jour. Dans leur enseignement, fondé essentiellement sur la lecture d'un texte, celui de Gratien, selon le régime normal de la pédagogie médiévale <sup>7</sup>, les décrétistes durent tenir compte des nouveaux canons des conciles et des décrets pontificaux. Aussi commencèrent-ils par insérer entre les lignes du Décret ou dans la marge l'analyse des textes les plus significatifs. Ces notes interlinéaires et marginales parurent bien vite insuffisantes, vu l'abondance des matériaux. Ils se décidèrent alors à ajouter les textes eux-mêmes en appendice, au fur et à mesure qu'ils leur parvenaient. Ce dernier moyen s'avérant à son tour inadapté, ils se virent contraints de faire des collections autonomes.

<sup>6</sup> Sur l'influence de Gratien en droit canonique et en théologie, voir FOURNIER-LEBRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, Paris, Recueil Sirey, 1931, t. II, chapitre V; DE GHELLINCK, S.J., *Le Mouvement théologique au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1914, passim.

<sup>7</sup> Voir PARÉ, BRUNET, TREMBLAY, *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle: Les Ecoles et l'Enseignement*, p. 109-138.

Émile Friedberg, l'éditeur critique du *Corpus Juris Canonici*, a étudié avec grand soin ces collections postérieures au Décret de Gratien, et il en a trouvé une trentaine, dont la plupart n'ont pas encore eu les honneurs de la publication. Or parmi ce nombre, il y en a un groupe de cinq que l'on désigne encore aujourd'hui sous le nom de *Quinque Compilationes antiquæ*. Leur importance vient de ce que leurs auteurs en ont fait l'objet de *lecture publique* à l'université de Bologne; elles furent adoptées dans l'enseignement, glosées, commentées et résumées, tout comme le Décret lui-même.

Assurément ces cinq collections, dont la III<sup>e</sup> et la V<sup>e</sup> faites par ordre de l'autorité ecclésiastique prirent du coup le caractère de collections officielles, avaient facilité la systématisation des matières nouvelles entrées dans le droit canonique depuis Gratien. Mais dans la pratique, elles présentaient de graves inconvénients, de sérieuses difficultés, tant dans les écoles que dans les chancelleries et les tribunaux diocésains.

Il est relativement facile de se représenter les ennuis que la consultation de ces différentes sources pouvait causer aux praticiens du droit. Encore que nous n'ayons pas de témoignages contemporains sur les méthodes de travail des canonistes du temps, nous pouvons bien imaginer, sans dépasser les bornes de la vraisemblance, le genre de recherches qu'ils devaient s'imposer. Un canoniste qui se trouvait aux prises avec un problème juridique dont il désirait la solution, devait tout d'abord compulsier le Décret de Gratien conjointement avec les *Quinque Compilationes antiquæ*. Et cela à la seule fin d'y recueillir les textes relatifs à la question à résoudre. Ce n'était pas une tâche aisée, car la lecture des textes dans un manuscrit est forcément laborieuse. Évidemment il ne s'agissait pas de livres imprimés, abondamment pourvus de tables des matières, comme le sont nos ouvrages modernes.

Et puis la longueur démesurée de certaines décrétales, généralement citées *in extenso*, et traitant de sujets différents, ne faisait-elle pas courir le risque qu'au cours de la lecture le lecteur perde de vue l'objet principal de ses recherches? C'était le cas du moins pour les étudiants, car le dominicain Vincent de Beauvais, dans son *Speculum Doctrinale*<sup>8</sup>, nous ap-

<sup>8</sup> VINCENTIUS BELLOVACENSIS, O.P. († 1264), *Speculum Doctrinale*, Duaci 1624, lib. VII, cap. 48, col. 590.



prend que la prolixité inouïe de certaines décrétales inspirait à ses disciples un dégoût insurmontable dans l'étude du droit décrétalien.

Une autre difficulté provenait de la multiplicité des décrétales semblables. Notre décrétiste devait alors confronter les textes, les rapprocher les uns des autres et tâcher d'y découvrir la meilleure expression de la loi en vigueur. Cette besogne n'était guère plus facile que la précédente. Les décrétales, en effet, pouvaient bien reproduire, soit dans les mêmes termes, soit en termes équivalents, les dispositions établies par un texte antérieur, mais le plus souvent elles contenaient des variantes, qui modifiaient considérablement la loi précédente, et allaient parfois jusqu'à l'abroger. Force nous est de reconnaître que le résultat des recherches ne correspondait pas toujours à l'effort déployé; il n'aboutissait souvent qu'à la confusion et à l'obscurité.

Après tout ce travail fastidieux, nécessairement long et épuisant, notre décrétiste n'était pas encore au bout de sa tâche. Et voici pourquoi: le Décret de Gratien et les *Quinque Compilationes antiquæ* n'étant pas des collections officielles, c'est-à-dire approuvées par l'autorité ecclésiastique compétente, si l'on excepte les compilations III<sup>e</sup> et V<sup>e</sup>, des doutes pouvaient surgir sur l'authenticité de plusieurs pièces qui s'y trouvaient contenues. Même plus, parce que ces collections ne contenaient pas toutes les décrétales des souverains Pontifes, l'usage avait prévalu dans les écoles de droit et les tribunaux du moyen âge de recourir à des textes non compris dans les collections susdites. D'où trop souvent des discussions interminables qui n'aboutissaient qu'à l'incertitude et à l'énervement des lois.

Cet état de choses ne pouvait durer. Une refonte des textes canoniques, au moins de ceux qui avaient été émis depuis Gratien, s'imposait impérieusement. Mais qui aurait le courage de l'entreprendre? Ce fut un vieillard, Ugolin de Segni, cardinal-évêque d'Ostie qui à quatre-vingts ans passés, monta sur le siège de Pierre et prit le nom de Grégoire IX. En dépit de son âge avancé, il comprit la nécessité de remédier à tous les inconvénients, que nous n'avons fait que pressentir, dans l'usage des collections canoniques. Ainsi qu'il s'exprime lui-même dans la bulle *Rex Pacificus*, du 5 septembre 1234, il a voulu réunir en un seul volume les diverses constitutions et décrétales de ses prédécesseurs, *quarum aliquæ*

*propter nimiam similitudinem, et quædam propter contrarietatem, nonnullæ etiam propter sui prolixitatem, confusionem inducere videbantur* <sup>9</sup>.

Est-il vrai qu'il ait songé à cette œuvre dès les premiers jours de son élévation au souverain pontificat? Un célèbre décrétiste du début du XIV<sup>e</sup> siècle, Jean André, se fait l'écho d'une rumeur largement répandue de son temps: *quo creato, statim fuit fama quod compilationem, qua utimur, facere intendebat* <sup>10</sup>.

Le projet était séduisant et ne manquait pas de hardiesse, car remplacer les anciens recueils par un livre unique, en faire un texte obligatoire dans les écoles et devant les tribunaux, demandait de la part de l'artisan qui en serait chargé un puissant esprit de synthèse, d'analyse critique et de judicieux bon sens. Faute de trouver cet artisan, un échec certain était à prévoir.

Or à ce moment vivait à la cour pontificale un célèbre canoniste formé à l'école de Bologne où il avait déjà enseigné pendant trois ans. Appelé à Rome par le souverain pontife pour lui servir de chapelain et de pénitencier, emploi qui correspond à peu près aux fonctions actuelles des auditeurs de la Rote romaine, saint Raymond de Pennafort, de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, s'est vu confier le soin de réaliser la compilation rêvée par Grégoire IX et connue aujourd'hui sous le nom de *Decretales Gregorii IX*.

#### B. CIRCONSTANCES DE LA CODIFICATION PIO-BÉNÉDICTINE AU XX<sup>e</sup> SIÈCLE.

Sept siècles après la promulgation des Décrétales grégoriennes, une nouvelle refonte du droit canonique s'imposait dans l'Église non moins impérieusement qu'au temps de Grégoire IX. Il serait fastidieux sans doute d'exposer ici, en détail, toutes les circonstances qui ont entouré la codification pio-bénédictine. Nous insisterons plutôt sur les motifs qui ont inspiré le législateur. La similitude qu'ils présentent avec les raisons mises de l'avant pour l'entreprise des Décrétales ne manque pas d'étonner quelque peu.

<sup>9</sup> Voir *Corpus Juris Canonici*, edit. Friedberg, Lipsiæ 1922, Pars secunda.

<sup>10</sup> J. F. Schulte rapporte le texte dans *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, I, Stuttgart 1875, p. 243.

Ces motifs sont d'abord la multitude des lois, la longueur des textes qui les expriment et l'abondance des collections où il faut aller les chercher. Pour s'assurer de l'existence d'une loi sur une matière déterminée, les canonistes modernes devaient compulsier le *Corpus Juris Canonici*, en tenant compte du caractère particulier de chacune des six collections qui le composent : à savoir, le Décret de Gratien, les Décrétales de Grégoire IX, le Sexte de Boniface VIII, les Clémentines de Clément V, les Extravagantes de Jean XXII et les Extravagantes communes. En plus il leur fallait recourir aux textes disciplinaires des conciles œcuméniques des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, surtout du concile de Trente, dont les décrets de *Reformatione* ont encore aujourd'hui une importance considérable, puisqu'ils inspirent une grande partie de la législation actuelle. Enfin ils avaient à tenir compte des constitutions pontificales, de toutes les instructions et décisions des dicastères romains.

Or comment s'y reconnaître dans cet amas énorme de documents dispersés en tant de volumes? Comment dégager la loi de tous ces longs textes qui ne sont souvent qu'une réponse donnée dans un cas particulier? Et puis ces lois, une fois dégagées du texte et formulées péniblement, comment savoir si elles n'avaient pas été abrogées par une loi postérieure ou par la coutume? Que d'incertitude dans les esprits sur l'existence, la portée et le sens des lois. Que d'inconvénients aussi, car les incertitudes ont leur inévitable répercussion sur l'enseignement et la pratique du droit.

On le voit, les canonistes n'étaient guère mieux partagés que les décrétistes d'avant la compilation grégorienne. L'étude du droit leur était rendue aussi difficile qu'au moyen âge. Il est bien malheureux que les chroniques médiévales ne nous aient pas conservé l'expression des griefs qu'on a dû formuler contre l'état du droit au moyen âge. En fait nous n'avons relevé que la plainte de Vincent de Beauvais, et encore elle concerne les étudiants. Par contre, nous sommes servis à souhait par nos contemporains. Ainsi, pour ne pas remonter plus haut, dans les mémoires que Pie IX avait sollicités des membres du Sacré Collège sur l'opportunité de tenir le concile du Vatican et les questions à y traiter, la plupart des cardinaux insistent sur la nécessité de modifier la discipline ecclésiastique en vue de l'adapter aux temps actuels. « Il y a lieu aujourd'hui, écrit le cardinal Reisach, d'entreprendre une revision de la législation dis-

ciplinaire de l'Église . . . Depuis la fin du siècle dernier [le XVIII<sup>e</sup>] et le commencement de celui-ci, les révolutions politiques et sociales ont si profondément modifié les conditions extérieures de la vie que l'observation de beaucoup de lois disciplinaires est devenue dans la plupart des pays extrêmement difficile, parfois impossible, nuisible même au bien des âmes. . . Il est devenu nécessaire de supprimer, de changer, de préciser les lois, d'en édicter de nouvelles appropriées aux besoins nouveaux <sup>11</sup>. »

Il y a plus. On trouve dans plusieurs réponses d'évêques, également consultés par Pie IX sur la tenue du concile du Vatican, l'idée clairement exprimée de la codification des lois. L'évêque de Ratisbonne estime même qu'il est absolument nécessaire de condenser en un livre court et commode (*brevi et concinno libro*) la législation en vigueur <sup>12</sup>. Et le cardinal Schwarzenberg, archevêque de Prague, est encore plus catégorique. « Pour qu'une loi soit observée, dit-il, il faut qu'on sache avec certitude si elle existe, et si elle oblige. Or, si le *Corpus Juris* contient beaucoup de lois en vigueur, il en renferme d'autres qui ont été abrogées par des lois postérieures ou par la coutume. Par ailleurs, les lois de ces derniers siècles sont dispersées dans d'innombrables constitutions et décisions, et il est très difficile même aux plus savants de les bien connaître. Il serait donc nécessaire que le concile confie (ou demande au Saint-Siège de confier) à quelques canonistes célèbres le soin de reviser toutes les lois en vigueur dans l'Église universelle. Le Saint-Siège approuverait ensuite et ferait publier cette collection <sup>13</sup>. »

Pendant le concile lui-même, l'idée de la codification ne devait pas être abandonnée. Au contraire. Dans les *postulata* des évêques, elle revient avec insistance. « C'est une chose évidente, et reconnue depuis longtemps par tous, et partout proclamée, disent les onze évêques français [en 1869], qu'un examen et une refonte du droit canonique est nécessaire et très urgente. Car, par suite des grands et nombreux changements survenus dans les circonstances et dans la société humaine, beaucoup de lois sont devenues inutiles, ou inapplicables, ou très difficiles à observer. On doute même pour d'innombrables canons s'ils sont encore, oui ou

<sup>11</sup> Voir GRANDERATH, S.J., *Histoire du concile du Vatican*, Bruxelles 1907, t. I, p. 36.

<sup>12</sup> Voir CIMETIER, *Les sources du Droit ecclésiastique*, Paris, Bloud et Gay, 1931, p. 151.

<sup>13</sup> Voir *ibid.*, p. 151.

non, en vigueur. Enfin, dans le cours de tant de siècles, le nombre des lois ecclésiastiques s'est tellement accru et elles forment un tel amas de collections que nous pouvons dire en un certain sens: *obruimur legibus*, nous sommes écrasés sous le poids des lois. Par suite, l'étude du droit canonique est pleine de difficultés inextricables et presque infinies: le plus vaste champ est ouvert aux controverses et aux procès, les consciences sont opprimées par mille angoisses et poussées au mépris des lois. Il est donc tout à fait souhaitable que le concile s'attaque à ce grand et nécessaire ouvrage de la réforme du droit canonique <sup>14</sup>. »

Les évêques napolitains à leur tour expriment un vœu semblable à celui des évêques français, mais ils y emploient une expression si pittoresque que nous ne résistons pas à la tentation de la citer: « La collection complète de nos lois serait si lourde qu'un chameau aurait peine à la porter: *ingens camelorum onus evasit, ratione juris novi et novissimi*. Il s'ensuit que, sur beaucoup de points, on peut soutenir aussi bien le pour que le contre, et que jamais les controverses ne peuvent être dirimées. Cela n'est pas digne de l'Église qui doit rester ce qu'elle était jadis un modèle et une lumière pour tous les autres législateurs <sup>15</sup>. »

Nous pourrions encore donner les *postulata* des évêques allemands, belges et canadiens que le cardinal Gasparri a reproduits dans la préface du Code, mais ce serait nous étendre démesurément. En somme, si aux yeux des Pères du concile du Vatican une refonte complète de la loi de l'Église paraît impérieuse, c'est que la législation ecclésiastique est impossible à trouver dans les recueils, insuffisante et inadaptée. Malheureusement le concile fut suspendu avant qu'il ait eu le temps de rien statuer sur la discipline ecclésiastique, et le projet de la codification ne devait être repris que trente ans plus tard.

Est-il vrai que Pie X à son avènement, comme jadis Grégoire IX au début de son pontificat, ait eu l'intention de codifier le droit canonique? Est-il même vraisemblable qu'il y ait songé pendant la première nuit, sans sommeil, passée dans ses nouveaux appartements? Un cano-

<sup>14</sup> Voir *Acta et Decreta SS. Concilii Vaticani: Collectio Lacensis, Friburgi-Brisgovia* 1892, col. 840.

<sup>15</sup> Voir *ibid.*, col. 825.

niste allemand, Hilling, qui a collaboré à la préparation du Code, l'affirme à différentes reprises <sup>16</sup>.

Que ce projet ait hanté le cerveau du patriarche de Venise et l'ait privé de sommeil, la chose n'est pas impossible, encore que bien d'autres préoccupations aient pu causer une insomnie au nouveau pape. Il semble bien cependant que l'idée de la codification lui ait été suggérée par le cardinal Gennari, car dans une lettre privée que Pie X écrivait à ce dernier, le 11 janvier 1904, on lit: « Recueillant précieusement comme un trésor votre pieuse suggestion, il convient de commencer l'œuvre si nécessaire de l'étude de la codification du Droit canonique; et pour cela je demande à votre Éminence de préparer un *motu proprio* très court pour l'expédier à tous ceux, cardinaux et consultants, que nous désignerons ensuite ensemble comme les plus habiles pour ce travail <sup>17</sup>. »

La codification fut décrétée le 19 mars 1904, par le *motu proprio Arduum sane munus* dans lequel Pie X expose les motifs qui l'incitent à entreprendre cette œuvre et institue l'organisme qui doit en réaliser l'exécution: « Des lois nombreuses ont été portées dans le cours des siècles; un grand nombre de volumes les ont contenues. Plusieurs d'entre elles, autrefois en rapport avec les besoins de leur époque, ou ont été abrogées, ou bien sont tombées en désuétude. Plusieurs aussi, à cause de la diversité des temps et des circonstances, sont devenues d'une exécution difficile, ou sont à l'heure actuelle moins utiles au bien des âmes <sup>18</sup>. »

Vraiment ne croirions-nous pas lire un extrait de la bulle grégorienne *Rex Pacificus*, tant la ressemblance est grande entre les motifs qui urgent la codification bénédictine, et ceux qu'invoquait Grégoire IX pour entreprendre la compilation de ses décrétales?

<sup>16</sup> Voir *Archiv. fur Katholisches Kirchenrecht*, 1915, p. 88; 1921, p. 40.

<sup>17</sup> Cette lettre a été publiée dans le *Monitore ecclesiastico*, 1917, p. 269. — Au Congrès Juridique International de 1934, le cardinal Pierre Gasparri a exposé l'histoire de la codification et de ses méthodes. Il a mis en relief son rôle personnel dans l'initiative de la codification, en rappelant le souvenir d'une audience de Pie X: *Quæsiuit repente Pontifex: Quid nunc istic videtur agendum? Cui Gasparri: Jus canonicum in Codicem redigere, beatissime Pater* (voir *Jus Pontificium*, 1943, p. 164). En 1936, Hilling est encore revenu sur le point controversé: à qui doit être attribuée la première initiative de la codification: au pape Pie X, au cardinal Gennari, ou au cardinal Gasparri? (Voir *Archiv fur Katholisches Kirchenrecht*, 1936, p. 88-91.)

<sup>18</sup> Voir *Pii X Pontificis Maximi Acta*, vol. I, p. 219.

## C. NATURE DE LA COMPILATION GRÉGORIENNE.

En confiant à saint Raymond de Pennafort la mission périlleuse de préparer la compilation grégorienne, il semble bien que Grégoire IX ait fait confiance à la sagacité de son chapelain. Sans aucun doute il y eut entre le pontife et son collaborateur, au cours du travail commencé vraisemblablement en 1231, échange d'idées, discussion sur l'opportunité de certains changements dans la loi, sur les modifications à faire subir au texte, etc. La chose en était d'autant plus facile que saint Raymond se trouvait à la cour pontificale, en contact quotidien avec Grégoire IX.

Malheureusement on ne trouve aucun document relatif aux directives qui ont dû être données sur la manière de procéder dans l'accomplissement de l'œuvre. La bulle *Rex Pacificus* qui promulgue la collection, le 5 septembre 1234, est très explicite sur l'objectif visé; mais on fera remarquer qu'elle a été émise une fois le travail fini. D'ailleurs elle ne contient aucune information sur le plan suivi et les procédés mis en œuvre pour l'exécuter. Saint Raymond lui-même, dont l'humilité lui a fait refuser tous les honneurs — *spretis honorum titulis, mitras recusat humilis* — lisons-nous au répons des premières vêpres de sa fête, n'a absolument rien dit qui puisse nous renseigner sur ce sujet. Nous en sommes donc réduits à des conjectures, si nous voulons exposer les différentes opérations auxquelles s'est livré notre compilateur.

Saint Raymond avait une double tâche à remplir: premièrement, réunir en un seul volume les constitutions de Grégoire IX et les diverses décrétales de ses prédécesseurs sur le siège apostolique. Deuxièmement, remanier et coordonner tous les documents en élaguant les hors-d'œuvre, les contradictions et les redites dont les textes fourmillaient.

Or pour atteindre le premier objectif il fallait d'abord trouver un plan. Il y avait déjà longtemps que les compilateurs des collections canoniques avaient abandonné l'ordre chronologique dans le classement des textes de loi. Les pseudo-Isidoriens, au IX<sup>e</sup> siècle, lui avaient donné une des dernières fois la préférence en composant leurs recueils apocryphes. A partir de cette date on peut dire que la classification méthodique était communément et définitivement adoptée.

En faisant paraître, entre 1187 et 1191, le *Breviarium Extravagantium*, qu'on a appelé un peu plus tard *Compilatio I<sup>a</sup>*, parce qu'elle te-

nait la tête du groupe des *Quinque Compilationes antiquæ*, Bernard de Pavie avait réussi à adapter des cadres encore meilleurs bien qu'assez imparfaits. L'originalité de ces cadres, empruntés au code romain de l'empereur Justinien, consistait à diviser le recueil en cinq livres, les livres en titres, les titres en chapitres. Une telle division permettait de mieux présenter la loi canonique comme un système de droit. Aussi a-t-elle été hautement appréciée par les contemporains et adoptée dans les recueils postérieurs du groupe ci-haut mentionné. Or ce sont ces cadres mêmes que saint Raymond utilise dans sa collection, et dans ces cadres il insère les textes juridiques qui lui semblent le mieux exprimer la loi.

Les glossateurs n'ont pas manqué d'en dire leur sentiment. À preuve ces vers que l'on trouve dans la *Summa* d'Henri de Séguse, mieux connu sous le nom d'Hostiensis, du titre cardinalice d'Ostie qu'il reçut en 1261 :

*Pars prior officia parat, Ecclesiæque ministros.  
Altera dat testes et cætera judiciorum,  
Tertia de rebus et vita presbyterorum;  
Nubendi formam dat sponsis quarta decenter.  
Ultima de vitis et pœnis tractat eorum.*

*Primus prælatos et eorum scribit honores,  
Alter judicia, lites, examina juris,  
Tertius Ecclesiæ res et quæ congrua clero.  
Jura thori quartus dat, conjugiique tenores,  
Quintus delicta, pœnas et pondera vocum.*

D'où l'hexamètre suivant, qui résume les rubriques des cinq livres :

*Judex, Judicium, Clerus, Connubium, Crimen* <sup>19</sup>.

Il serait surprenant qu'ils ne se soient pas non plus ingénies à trouver au chiffre cinq un symbolisme quelconque — le symbolisme des chiffres étant si fort en honneur au moyen âge. Ainsi on trouve dans la glose ordinaire des Décrétales grégoriennes la comparaison suivante: *Et sic terminat tractatum suum, ipsum dividens in quinque partes, ad similitudinem quinque sensuum corporis, quos quilibet qui judicat habere debet, aliter non est idoneus judex* <sup>20</sup>. Hostiensis dans sa *Summa* développe longuement ce symbolisme, comparant le livre premier à la vue, le

<sup>19</sup> Voir *Summa Hostiensis*, Venetiis 1480, fol. 4, col. a.

<sup>20</sup> Voir *Decretales D. Gregorii Papæ IX*, Venetiis, 1595, in Præmio.



deuxième au goût, le troisième à l'ouïe, le quatrième au toucher, le cinquième à l'odorat.

Si l'on voulait examiner d'un peu plus près les titres empruntés également aux *Quinque Compilationes antiquæ*, on n'aurait qu'à consulter les tables qu'en a dressées soigneusement Émile Friedberg dans l'introduction aux Décrétales<sup>21</sup>. Ainsi sur les 185 titres qui divisent les cinq livres, 150 proviennent de la *Compilatio I*<sup>a</sup>; 10, de la II<sup>a</sup>; 18, de la III<sup>a</sup>; 1, de la IV<sup>a</sup>: en tout 179, de sorte que 6 titres seulement sont originaux, ayant été fournis par Grégoire IX lui-même.

Même réserve sur les chapitres. Sur les 1971 chapitres ou décrétales répartis dans les 185 titres, 747 proviennent de la *Compilatio I*<sup>a</sup>; 259, de la II<sup>a</sup>; 459, de la III<sup>a</sup>; 174 de la IV<sup>a</sup>; 132, de la V<sup>a</sup>; en tout 1771 de sorte que 200 décrétales seulement doivent être attribuées à Grégoire IX, soit qu'elles aient été émises déjà avant 1231, soit qu'elles aient été données en réponse aux questions et doutes qui surgirent pendant la composition du recueil grégorien.

La deuxième tâche du compilateur, à savoir le remaniement et la coordination des textes était beaucoup plus difficile que la première. Si saint Raymond n'a pas manifesté une grande originalité dans la conception du plan de la compilation grégorienne, par contre il a montré beaucoup de sagacité et un judicieux bon sens dans le remaniement et la coordination des textes. C'est sur ce terrain qu'il a vraiment donné sa mesure et montré sa valeur de canoniste. En effet, pour réussir dans cette tâche ardue, il fallait éviter les répétitions, corriger les contradictions, reproduire avec le plus d'exactitude possible le dispositif des lois, former un tout harmonieux et méthodiquement ordonné. Ce fut là vraiment un travail de codification, travail immense et exécuté dans le court espace de trois ans.

La première opération a dû consister à découvrir dans les *Quinque Compilationes antiquæ*, au moyen d'une étude attentive, les décrétales abrogées par des constitutions postérieures et celles qui ne faisaient que reprendre les décisions déjà portées. Les unes et les autres devaient être éliminées. Cette tâche exigeait un grand discernement de la part du codificateur, car souvent plusieurs décrétales, ou paraissaient au premier as-

<sup>21</sup> Voir *Corpus Juris Canonici*, édit. critique de Friedberg, col. XVIII et suiv.

pect différentes alors qu'en réalité elles reprenaient des décisions identiques, ou au contraire, offraient une grande ressemblance et pourtant contenaient des dispositions différentes. Le nombre des décrétales qui furent ainsi éliminées s'élève à 383, d'après Émile Friedberg.

Une fois le choix des décrétales fixé, la deuxième opération a consisté à retrancher des textes les circonstances de fait et les développements qui paraissaient inutiles, afin de ne conserver que ce qui était jugé essentiel. Or si l'on veut se rendre compte de l'opportunité ou non de ces retranchements, indiqués par les mots *Et infra*, on n'a qu'à consulter l'édition Friedberg dans laquelle les *partes decisæ* ont été rétablies en italique.

Comment l'œuvre de saint Raymond a-t-elle été jugée? En certains milieux et à certaines époques, très sévèrement. Ainsi Hostiensis, un des commentateurs les plus célèbres du XIII<sup>e</sup> siècle, a fait remarquer qu'il y eut trop et trop peu d'éliminations. Des textes ont subsisté qui auraient dû être retranchés, d'autres ont été supprimés qui ont laissé des lacunes regrettables <sup>22</sup>.

Quelques glossateurs ont reproché à saint Raymond d'avoir tronqué et interposé les textes avec hardiesse et témérité, sans autre règle de discernement que la caprice de l'imagination; en particulier d'avoir fractionné en plusieurs parties et distribué sous plusieurs titres maintes décrétales des papes; d'avoir isolé la loi des faits et des motifs qui ont inspiré le législateur, c'est-à-dire d'avoir isolé les considérants du dispositif de la loi: ce qui rendait plus difficile l'intelligence de la loi.

Antoine Augustin, au XV<sup>e</sup> siècle, va jusqu'à dire qu'une décrétale passant par ses mains, en devient inintelligible. Et, plus près de nous, Émile Friedberg <sup>23</sup>, se plaçant au point de vue critique, s'est cru autorisé à ne pas ménager ses réserves sur la valeur des textes grégoriens comparés aux sources originales, sur l'altération qu'ont subie les titres, le nom des personnes et des lieux, etc.

Évidemment beaucoup de ces griefs sont exagérés, et certains d'entre eux sont injustes. Il n'est pas dans notre intention d'en faire l'examen détaillé. Pour rétablir l'équilibre cependant, nous ferons remarquer qu'en général on n'a pas assez tenu compte de la nature du travail du

<sup>22</sup> Voir *Summa, Præmium*.

<sup>23</sup> Voir *Corpus Juris Canonici*, col. XXXV.

compilateur médiéval. Ainsi, en ce qui concerne les réserves de Friedberg, si nous nous plaçons avec lui au point de vue de la critique historique, nous sommes forcés d'admettre que le traitement infligé aux textes par saint Raymond est inadmissible. Mais précisément saint Raymond ne faisait pas œuvre critique. Il n'était pas chargé de faire une édition de textes. La mission que lui avait confiée Grégoire IX c'était de codifier, pour ainsi parler, le droit canonique, et à ce point de vue il pouvait et devait traiter les textes comme il l'a fait, car on admettra que, comme le pape en tant que législateur pouvait abroger telle ou telle constitution, de même il pouvait accepter un texte avec les modifications apportées. La question pour le codificateur n'était pas de chercher le sens que tel ou tel pape avait voulu donner à ses décrétales, mais de savoir comment Grégoire IX voulait qu'elles fussent entendues et appliquées.

D'ailleurs toutes les modifications que les textes ont subies dans la collection grégorienne, ont été approuvées, souvent même par de nouvelles constitutions. De plus, par la bulle de promulgation *Rex Pacificus* exprimant la volonté pontificale que tous, dans les écoles et les tribunaux se servent uniquement de cette collection, les textes compilés par saint Raymond devenaient, juridiquement parlant, des textes grégoriens. Quelle qu'en fût la valeur critique, dans leur partie dispositive ils prenaient valeur légale universelle.

Mais, puisqu'il en est ainsi, on peut bien se demander si saint Raymond, au lieu de persister à reproduire des textes anciens remaniés et remodelés et à leur garder leur attribution originelle, n'aurait pas mieux fait de composer des textes entièrement nouveaux, même en s'inspirant dans les vieux recueils. Une réponse affirmative ne fait aucun doute et la composition du recueil en eût été beaucoup plus facile. Il faut comprendre cependant que dans les circonstances historiques où le recueil grégorien fut composé, une telle alternative ne se présentait pas aussi simplement que nous l'envisageons aujourd'hui. A ce propos je ne ferai que l'observation suivante: dans l'hypothèse où saint Raymond eût songé à procéder de la façon suggérée par notre question, il devait tenir compte des réactions qui n'eussent pas manqué de se produire dans les milieux scolaires.

Or il y a lieu de douter que celles-ci fussent très favorables à une telle nouveauté, car déjà quand il s'agissait d'interprétation pontificale

des textes depuis longtemps admis, on faisait difficulté de s'y soumettre. Ainsi les docteurs de l'Université de Bologne, tout en favorisant dans leur enseignement le pouvoir législatif pontifical, ne voyaient pas d'un œil bienveillant le pontife romain décider d'une controverse dans un sens opposé à la doctrine de l'école. Peu logiques avec eux-mêmes, il leur arrivait parfois de s'opposer à certaines décisions en les considérant comme dépourvues de valeur juridique, pour ne pas dire davantage. Nous avons la preuve de cet état d'esprit dans la précaution que prend par exemple Innocent III quand il transmet à l'Université de Bologne la collection de ses décrétales, connue aujourd'hui sous le nom de *Compilatio III<sup>a</sup>*. Dans la bulle *Devotioni vestræ*, du 28 décembre 1210, accompagnant l'envoi, on lit: *ut eisdem absque quolibet dubitationis scrupulo uti possitis, cum opus fuerit, tam in judiciis quam in scholis* <sup>24</sup>.

Une mentalité semblable régnait à l'Université de Paris. Et je n'en donnerai comme preuve que l'attitude des décrétistes à l'endroit des Décrétales grégoriennes. Malgré l'injonction formelle de Grégoire IX imposant sa collection dans l'enseignement, *Volentes igitur, ut hac tantum compilatione universi utantur in judiciis et in scholis*, le Décret de Gratien, pendant tout le XIII<sup>e</sup> siècle, a gardé la première place dans l'estime des docteurs. Ils s'en réservaient l'interprétation, se contentant de confier la *lecture* des Décrétales aux bacheliers <sup>25</sup>. N'était-ce pas refuser équivalement de mettre les Décrétales au moins sur le même pied que le Décret de Gratien?

#### D. NATURE DE LA CODIFICATION PIO-BÉNÉDICTIONNE.

La codification décrétée par Pie X en 1904, était une entreprise incomparablement plus difficile que la compilation grégorienne. Dans le décret *Arduum sane munus*, le saint pontife ne le dissimule aucunement: « Ce dessein est, nous l'avouons, d'une importance et d'une gravité exceptionnelles; c'est pourquoi, de notre propre mouvement, avec une science certaine et après mûre délibération, nous décrétons et ordonnons de mettre à exécution les décisions suivantes <sup>26</sup> ». Or ces décisions con-

<sup>24</sup> Voir VAN HOVE, *Prolegomena*, Michliniæ-Romæ, 1928, p. 173.

<sup>25</sup> Voir DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris 1894, vol. III, p. 438.

<sup>26</sup> Voir CIMETIER, *Les sources du Droit ecclésiastique*, p. 170.

cernent l'institution de l'organisme chargé de mener à bonne fin le projet de la codification du code: d'abord une commission pontificale, composée de cardinaux, qui prendra la direction de l'œuvre; un collège de consultants, canonistes et théologiens, choisis par la commission avec l'approbation du souverain pontife, pour préparer le texte de la codification; un groupe de collaborateurs, à savoir les archevêques et évêques du monde catholique, à qui seront envoyés les textes projetés pour qu'ils y donnent leur avis.

Ce n'était pas encore assez. Dans une lettre adressée aux recteurs des universités catholiques <sup>27</sup>, le secrétaire de la commission, M<sup>sr</sup> Pierre Gasparri, cheville ouvrière de tout le travail de la codification et qui devait le rester même après son élévation au cardinalat, sollicitait le concours des professeurs de droit canonique et les invitait à indiquer les sujets sur lesquels ils accepteraient de présenter un premier projet de rédaction du futur code.

Nous sommes loin assurément du jour où Grégoire IX chargeait un seul homme, son chapelain et pénitencier, d'une mission analogue: la compilation de ses constitutions et des décrétales de ses prédécesseurs.

Les différences ne font que s'accroître, si nous examinons la nature du projet. En 1231, il s'agissait de faire le point de la législation émise depuis le Décret de Gratien de 1140; tandis qu'en 1904, l'intention de Sa Sainteté, ainsi que s'exprime M<sup>sr</sup> Gasparri dans la lettre aux universités catholiques, est de distribuer méthodiquement tout le droit canonique en canons ou articles, à la manière des codes modernes. Même plus, le plan général du futur code est déjà sommairement indiqué dans la même lettre. Sauf modifications possibles, il contiendra cinq grandes parties ou livres, tout comme les Décrétales; mais au lieu de la division classique sous les rubriques: *Judex, Judicium, Clerus, Connubium, Crimen*, on aura, après une partie générale comprenant les titres *De Summa Trinitate*, etc., cinq livres respectivement intitulés: *De Personis, De Sacramentis, De Rebus et Locis sacris, De Delictis et Pœnis, De Judiciis*. L'on sait comment ce plan provisoire, destiné à aider les consultants et collaborateurs, et à répartir entre eux le travail de rédaction, a été modifié par la suite.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 173.

L'œuvre projetée et décidée a donc un tout autre caractère que le remaniement et la coordination des textes du droit médiéval. Il s'agit en somme de réunir dans un seul volume tout le droit canonique en vigueur, lui donner une rédaction claire, brève et précise, y apporter les modifications et réformes opportunes, en un mot de codifier le droit.

Quoique l'affirmation paraisse étrange, jamais encore le législateur n'avait entrepris de donner à l'Église un code où se trouverait toute la loi ecclésiastique. Jamais non plus, il n'avait songé à une rédaction, sinon complètement nouvelle, du moins générale. En effet, pas plus que les Décrétales de Grégoire IX, le Sexte de Boniface VIII, les Clémentines et autres collections ne contenaient tout le droit. Elles n'étaient pas des collections closes. Bien plus, si on peut les considérer en un certain sens comme des codes officiels, elles sont des codes de décisions d'espèces constituant et fixant la jurisprudence. Elles ne sont pas précisément des codes de lois. Le terme propre qui les qualifie est celui de *compilation*, c'est-à-dire recueils de décisions jurisprudentielles d'où le canoniste extrait la loi à appliquer ou à enseigner, mais sans avoir qualité pour lui donner officiellement une formule générale.

Dans la codification, au contraire, le législateur prend lui-même la responsabilité de la rédaction des lois. Reléguant à son rang la jurisprudence, il écarte les décisions d'espèces et donne à la loi une expression ferme, stable, moins sujette aux incertitudes d'interprétation et d'application. Du même coup, il abroge les lois antérieures accumulées depuis tant de siècles, dans la mesure où il ne leur fait pas place dans le nouveau recueil.

Tel est, croyons-nous, le sens de la codification projetée. Nous y trouvons d'ailleurs un *confirmatur* non équivoque dans les trois premières directives données aux rédacteurs du code par l'instruction particulière du 11 avril 1904.

I. — Le code ne doit contenir en principe que des lois disciplinaires: mais rien n'empêche que l'on puisse ou même que l'on doive rappeler certains principes de droit naturel, et même certaines vérités de foi.

II. — Le rôle du rédacteur consiste à rechercher avec soin dans le *Corpus Juris*, dans le concile de Trente, dans les actes des souverains pontifes, et dans les décisions des congrégations romaines et des tribunaux ecclésiastiques, les lois encore en vigueur et à les rédiger en canons. Ces canons ne con-

tiendront que le dispositif de la loi, et pourront être, si cela paraît utile, subdivisés en paragraphes.

III. — Autant que possible, le rédacteur exprimera la loi dans les termes mêmes qu'ont employés les documents; il veillera à être bref et à être clair, et il ajoutera à son texte les autres passages des documents utilisés qui peuvent aider à l'interpréter, en indiquant avec soin les références (page, volume, édition) <sup>28</sup>.

Le travail d'exécution dura une douzaine d'années. Nous n'avons pas ici à en suivre les péripéties. Le 4 décembre 1916, Benoît XV annonçait aux cardinaux réunis en consistoire, que l'œuvre était achevée et allait bientôt être promulguée: « Vénérables Frères, il nous est très agréable de vous apporter une nouvelle si grande et si utile à l'Église qu'elle fera dans l'avenir la gloire de notre époque. » Et après avoir rappelé une fois de plus la nécessité de la codification et les difficultés de l'entreprise, le souverain pontife retraçait en quelques phrases le rôle de Pie X et de ses collaborateurs: « Vous n'ignorez pas, Vénérables Frères, avec quelle ardeur, dès les débuts de son pontificat, il commença ce travail immense et avec quel soin et quelle persévérance il le poursuivit, aussi longtemps qu'il dirigea l'Église. S'il ne lui a pas été permis d'achever l'œuvre commencée, pendant c'est lui seul qui doit être regardé comme l'auteur de ce code, et son nom sera perpétuellement glorifié avec ceux des Pontifes les plus célèbres dans l'histoire du droit canon, les Innocent III, les Honorius III, les Grégoire IX. Nous aurons assez fait, si nous avons le bonheur de promulguer son œuvre <sup>29</sup>. »

\* \* \*

Du parallèle que nous avons essayé de faire entre la compilation grégorienne et le code pio-bénédictin, de la similitude des motifs qui ont inspiré leur composition et des dissemblances que leur nature présente à l'observateur attentif, se dégage la conclusion suivante: c'est que le Droit canonique n'est pas une réalité immuable et inerte. Il ne cesse de s'accroître dans le temps et l'espace, se développe et prend des formes toujours

<sup>28</sup> Voir CIMETIER, *op. cit.*, p. 174.

<sup>29</sup> Voir CIMETIER, *op. cit.*, p. 183.

nouvelles. Tributaire de la vie de l'Église, qui est surtout une vie intérieure, il a été préservé de devenir une chose purement extérieure, une forme vide, une impulsion mécanique, une bureaucratie froide et figée. C'est un caractère qu'on ne rencontre à ce degré en aucun système juridique.

Raymond CHARLAND, o. p.

---



## Allocution

---

*Silent leges inter arma*<sup>1</sup>. Si nous devons interpréter à la lettre cette sentence du grand juriste et orateur Cicéron, nous devrions, peut-être, nous abstenir de faire aujourd'hui la commémoration et de célébrer les gloires du Code de Droit canonique. Jamais, dans l'histoire, les lois divines et humaines ont été oubliées et méprisées comme au cours de la présente tragédie qui ravage l'humanité tout entière. *Silent leges inter arma*: les lois se taisent dans le bruit des armes. Mais elles ne se taisent pas pour avoir perdu leur force et leur valeur; elles gardent intact ce que les juristes appellent *vim et potestatem legum*<sup>2</sup>. Elles se taisent parce que les hommes eux-mêmes leur ont imposé silence; et le droit est malheureusement dominé par la force.

« On n'a jamais autant menti que dans une guerre », dit un proverbe; et le mensonge accompagne toujours et tâche de justifier l'oubli du droit.

Si donc nous devons nous limiter à cet aspect de la situation présente, il semble que ce serait mieux de passer sous silence le vingt-cinquième anniversaire de la promulgation du Code de Droit canonique; car, pour parler de sa nature et de sa valeur, de son interprétation et de sa force, de son application aux cas présents et de son observance intégrale, en dépit des difficultés actuelles, il faudrait dire des choses qui ne sont pas agréables à tout le monde.

\* \* \*

Tous ceux qui ont gardé dans leur conscience un sens d'honnêteté naturelle, doivent admettre que la guerre qui afflige aujourd'hui l'humanité est la triste conséquence du mépris du droit.

<sup>1</sup> CICÉRON, *Pro. Mil.*, 4, 10.

<sup>2</sup> CEL., l. 17. D. *de leg.*, 1, 3.

Cependant c'est de l'Église, maîtresse de la vérité et dépositaire du vrai droit, de rappeler aux hommes les principes immuables de la justice et les lois fondamentales qui doivent régler la vie humaine et assurer l'ordre dans la société, selon la sentence du juriste: *Honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*<sup>3</sup>.

C'est au cours d'une guerre qui bouleversa le monde entier que l'Église promulgue son Code: c'est au cours d'une autre guerre mondiale que l'Église exalte et revendique la pérennité et l'immutabilité de sa législation.

Même dans le domaine du droit, l'Église jouit d'une position unique; et tandis que les hommes brisent par la violence et la haine la communauté civile, en violant les lois souvent sous les prétextes les plus spéciaux et pour des intérêts qui ne sont pas toujours d'ordre supérieur, l'Église rappelle aux hommes le devoir d'observer les lois, pour assurer l'harmonie entre les individus et l'ordre dans la société.

*Omnia incerta sunt cum a jure discesseris*<sup>4</sup>, a dit encore Cicéron: tout est incertain si vous vous éloignez du droit. La terrible incertitude de l'heure présente pour ce qui regarde les individus, les familles, les peuples et les nations, est la conséquence de l'éloignement des hommes du chemin tracé par Dieu et indiqué toujours par la vraie voix de la conscience qui doit sa complète soumission à Dieu. C'est pourquoi l'Église insiste d'abord sur les principes fondamentaux qui doivent régir toute action humaine, et par sa loi donne à ses membres des directives précises qu'aucun événement ne saurait changer.

C'est le caractère le plus frappant de la législation ecclésiastique: son uniformité et son universalité. Elle ne fait acception de personne et domine tout particularisme ethnique, parce qu'elle régit avant tout le royaume universel et spirituel des âmes. Dans toute l'Église nous avons la même foi, la même doctrine, le même sacrifice, les mêmes sacrements, le même chef; nous avons aussi la même loi qui régit la même morale, définie dans le même Code. C'est un signe visible de l'unité de la véritable Église de Jésus-Christ. Et parce qu'il est le signe de l'unité, que le Code, comme la loi et la morale, est universel.

<sup>3</sup> ULPYEN, *Libro primo regularum* (cité dans *Digesta*, l. I, tit. I, § 10).

<sup>4</sup> CICÉRON, *Epist. ad fam.*, 9, 16.

Cette universalité des lois de l'Église s'explique par l'universalité de l'Église elle-même. L'Église catholique n'appartient pas à tel ou tel pays. Et quoique dans chaque pays elle puisse avoir un aspect extérieur différent, elle reste la même partout, dans ses lois, sa doctrine et sa morale.

Les catholiques anglais et les catholiques d'Allemagne, ceux qui parmi les Chinois et les Japonais ont notre foi, les Français et les Canadiens sont soumis à la même législation pour ce qui regarde les intérêts spirituels et leur participation à la véritable Église de Jésus-Christ. L'Esquimau primitif du grand Nord et le millionnaire américain s'ils appartiennent à l'Église catholique doivent observer les mêmes lois religieuses et morales. L'humble paysan et le savant de la pensée doivent régler leur vie d'après les mêmes directives générales, venant de la même source.

Il faut avoir le sens de l'universalité pour comprendre le droit universel de l'Église. Les peuples et les nations sont limités au point de vue civil et national, et circonscrits au point de vue géographique; mais l'Église dépasse les confins des nations et des peuples, car elle se préoccupe de l'âme des individus; et l'âme des hommes les plus différents a la même valeur devant Dieu qui s'est immolé sur la croix pour sauver tous les hommes.

Nous, catholiques, nous devons nous bien rappeler ce principe: les lois de l'Église se servent du fini pour arriver à l'infini; elles regardent le temporel pour obtenir le spirituel, et elles passent à travers le muable pour assurer l'immuable. C'est à la lumière de ce principe que nous pourrons comprendre la nature du droit; et il faut remonter aux sources du vrai droit pour en saisir la force et la continuité: *Gratius ex ipso fonte bibuntur aquæ*, a dit le poète <sup>b</sup>.

\* \* \*

Après avoir exposé ce caractère général de la législation de l'Église, vous, chers séminaristes, qui êtes appelés à être les maîtres et les docteurs de la loi, vous pouvez tirer les conclusions les plus pratiques.

Vous répétez tous les jours avec le psalmiste: « Imposez-moi pour loi, Seigneur, la voie de vos ordonnances, et je la rechercherai toujours <sup>c</sup>. »

<sup>b</sup> OVIDE, *Ex Ponto*, 3, 5, 18.

<sup>c</sup> Ps. 118, 33.

Vous devez donc rechercher et saisir le vrai sens de la loi. Souvenez-vous que si l'écrivain sacré ajoute: « Que la loi du Seigneur soit toujours dans votre bouche <sup>7</sup> », ce commandement du Seigneur doit être interprété d'après la sentence du juriste: *Scire leges non est verba eorum tenere, sed vim et potestatem* <sup>8</sup>.

La loi de l'Église doit être l'objet de votre plus sérieuse étude et de votre constante méditation: *Lex tua meditatio mea est* <sup>9</sup>. Éclairés par les lois de l'Église, et forts de son droit, vous serez à même d'accomplir votre mission pour le salut des âmes.

Le grand réformateur de l'Église, saint Charles Borromée, parlant au clergé de Milan, dans un moment bien difficile pour l'Église et pour la société, au cours d'un de ces synodes qui sont restés comme un monument de son zèle pastoral et de sa sagesse juridique, s'écria: « Jamais Israël n'entendit pire menace que celle-ci: *Lex peribit a sacerdote* <sup>10</sup>; la loi sera éloignée du prêtre. Prêtres et séminaristes, instruments divins, desquels dépend le bonheur du monde, votre abondance est la richesse de tous, votre nullité est le malheur des nations <sup>11</sup>. »

Mais une grande paix sera donnée à ceux qui aiment la loi du Seigneur: *Pax multa diligentibus legem tuam, Domine* <sup>12</sup>. C'est parce que vous aimez la loi du Seigneur que vous avez le privilège de vivre dans cette maison du Seigneur, dans cette maison de paix, *in domo pacis*. Souvenez-vous toutefois que ce ne sont pas ceux qui écoutent la loi qui sont justes devant Dieu, mais ceux qui la mettent en pratique: *Factores legis justificabuntur* <sup>13</sup>.

Soyez donc toujours, comme les premiers chrétiens, *æmulatores legis* <sup>14</sup>, zélés pour la loi: car alors vous mériterez cette bénédiction de l'Apôtre: « Tous ceux qui suivront cette règle, que la paix et la miséricorde soient sur eux <sup>15</sup>. . . »

<sup>7</sup> Ex. 13, 9.

<sup>8</sup> CEL., I. 17, D. de leg., 1, 3.

<sup>9</sup> Ps. 118, 77.

<sup>10</sup> Ez. 7, 26.

<sup>11</sup> *Concilio ad Clerum in Syn. Diac. XI.*

<sup>12</sup> Ps. 118, 165.

<sup>13</sup> Rom. 2, 13.

<sup>14</sup> Act. 21, 20.

<sup>15</sup> Gal. 6, 16.

Que les lois de l'Église restent donc vivantes et agissantes parmi vous, par la plus fidèle observance; et si aujourd'hui, par malheur, nous devons répéter: *Silent leges inter arma*, veuille le Prince de la Paix nous accorder la grâce de voir sous peu le triomphe de la vraie justice, si admirablement enseignée et si incomparablement prêchée par son vicaire ici-bas, le plus grand apôtre de la paix. Alors nous pourrons dire: *Silent arma inter leges*.

† Ildebrando ANTONIUTTI,

archevêque de Synenade de Phrygie,

délégué apostolique au Canada et à Terre-Neuve.

---

# Hommage à la magistrature<sup>1</sup>

---

Monseigneur le vicaire général,  
messieurs les juges,  
messieurs<sup>2</sup>,  
mes révérends pères,  
messieurs,

A titre de doyen de la faculté de droit canonique, je veux d'abord, au nom de mes collègues, remercier vivement M<sup>sr</sup> le vicaire général et tous nos hôtes de ce soir, qui ont consenti à rehausser de leur présence la dernière réunion de ce jour entièrement consacré à commémorer un événement juridique dont l'avenir seul saura établir l'incommensurable portée.

Je veux également remercier les autorités du séminaire pour nous avoir prêté un concours si empressé dans l'organisation de cette journée, qui nous tenait tant à cœur.

En réunissant autour de notre table les représentants de notre haute magistrature, qui nous ont fait l'honneur de répondre à notre invitation, nous avons voulu associer à cette célébration la vaste école de savoir juridique à laquelle se rattachent les juristes et les praticiens du droit civil. Des précédents autorisés, tel le congrès juridique international de Rome en 1934, nous rappelaient l'opportunité d'un rapprochement entre canonistes et civilistes afin de les amener à fraterniser et à collaborer pour l'intérêt commun de l'Église et de la Cité elle-même.

Les relations entre le droit profane et le droit ecclésiastique sont anciennes et profondes. Les nécessaires interdépendances, en certaines ma-

<sup>1</sup> Allocution prononcée au dîner, auquel prenaient part messieurs les juges Thiabaud-Rinfret, président de la Cour suprême du Canada, Patrick Kerwin, juge puîné à la Cour suprême, H.-A. Fortier, juge à la Cour supérieure de la province de Québec, A. Constantineau, juge de la Cour des comtés de Prescott et Russell.

<sup>2</sup> Nosseigneurs Paul Bernier, C.S., et George David Prud'homme, P.D.

tières mixtes, plus marquées jadis mais malheureusement rompues par l'universelle sécularisation issue de la Renaissance et de la Réforme, ne sauraient être complètement négligées et le législateur ecclésiastique s'est évertué, dans le Code, à éliminer les conflits possibles entre les deux législations, quand cela se pouvait faire sans sacrifier les principes immuables du droit divin et le bien général de la société chrétienne.

Le droit canonique, nous ne l'oublions pas, a fait de larges emprunts aux institutions juridiques particulières au milieu où l'Église prit naissance, je veux dire les institutions romaines. Pour constituer son droit pénal, arrêter les normes de la procédure judiciaire, régir les contrats, il s'est assimilé, par tranches substantielles, la moelle même de la jurisprudence impériale et de la législation justinienne. Plus près de nous, on s'est souvenu des progrès techniques accomplis par les codificateurs civils dans la rédaction et la systématisation des lois, et quand Rome décida de préparer une nouvelle compilation, elle n'a pas craint d'adopter leurs méthodes en modelant son œuvre sur les recueils les plus modernes.

Nous voulons ce soir rendre hommage à tous les maîtres de la science légale auxquels nous devons tant de chapitres de notre savoir et tant d'exemples de labeur obscur et fécond.

Nous voulons aussi rendre hommage aux très dignes magistrats qui, dans les plus hautes cours de notre pays, font l'honneur et la gloire des éléments catholiques de la nation.

Nous voulons enfin, plus particulièrement, exprimer nos félicitations et l'hommage de notre admiration à monsieur le juge en chef de la Cour suprême, dont l'élévation au rang de premier magistrat du Canada nous a si profondément réjoui. L'éminente dignité qui s'attache à sa personne, sa réputation de haut savoir, l'autorité qu'on reconnaît à ses décisions, nous permettent de saluer en lui un juriste de grande classe dont le nom et la carrière illustreront pour longtemps les annales du palais.

May I take the liberty of adding a special word of welcome and thanks to Mr. Justice Kerwin and the members of the clergy who have honored us by their presence this evening. Honorable Justice Kerwin represents in our midst, may I dare say, the old Common Law which, I

am told, has many connections with the Decretals of the Medieval Church.

Mr. Kerwin, I take an exceptional pleasure in welcoming you and assuring you of the admiration of our School for your very remarkable career at the Bar and on the Bench.

Il me reste une autre tâche, extrêmement agréable celle-ci, à remplir. J'ai le plaisir d'annoncer à nos étudiants de la faculté de droit canonique une nouvelle fondation qui les concerne de près et qui a pour but de stimuler leur zèle à l'étude. M. le chanoine Carrière, curé de la paroisse du Très-Saint-Rédempteur de Hull — que je serais heureux de saluer ici, ce soir — se propose de fonder, à leur intention, un prix substantiel qui sera décerné, dès cette année, à l'élève le plus méritant parmi les candidats à la licence.

Cette généreuse dotation, après les nombreuses largesses dont M. le chanoine a comblé notre Université, démontre une fois de plus l'intelligent intérêt qu'il prend à l'avancement des sciences ecclésiastiques, et le classe parmi les bienfaiteurs insignes de notre jeune faculté, où son nom vivra toujours dans la mémoire des étudiants qui auront désormais à lutter d'émulation pour conquérir le prix Carrière. En leur nom et au nom de l'Université, je le prie d'agréer l'expression de notre profonde et fervente reconnaissance.

Arthur CARON, o. m. i.,  
doyen de la faculté de droit canonique.

---



# L'origine de l'âme humaine

(suite)

---

## SECTION HISTORIQUE.

### III. — LES AUTRES SYSTÈMES OPPOSÉS AU CRÉATIONISME.

Le présent chapitre comprend les systèmes qui, sans admettre la création de l'âme humaine, n'ont pas encore été exposés, ni dans l'émanatisme, ni dans le traducianisme. Ils sont matérialistes, ou apparentés au matérialisme, par le fait même qu'ils font naître d'une façon quelconque l'âme de la matière; mais ils ne rejettent pas tous sa spiritualité ni son immortalité, au moins explicitement.

Ces systèmes peuvent se ramener à deux principaux: l'atomisme qui considère l'âme comme le résultat d'une combinaison spéciale d'atomes, et l'évolutionisme pour qui l'homme est l'ultime stade du développement progressif de la matière. Sans doute, l'évolutionisme, tout comme le traducianisme, voit dans la semence corporelle, la cause immédiate de l'âme de tous ceux qui descendent du premier homme. Mais il propose, en outre, une explication pour l'ensemble de l'humanité, déclarant qu'à un moment donné de l'histoire du monde, la semence animale dut produire un être humain. Remontant encore plus haut dans le processus de l'évolution, il reconnaît comme cause première du corps et de l'âme, soit la matière végétale, soit la matière inanimée.

Au sein de ce système dont tous les partisans ne professent pas le pur matérialisme au sujet de l'âme humaine, nous avons distingué: 1° l'évolutionisme matérialiste, 2° l'évolutionisme de quelques catholiques, 3° l'évolutionisme d'Henri Bergson, 4° une forme particulière d'évolution, celle de Ladd, 5° enfin l'émergentisme.

## I. L'ATOMISME.

L'école atomistique, fondée à Abdère, sur la frontière de la Thrace et de la Macédoine, par Leucippe vers 500 A. C., eut pour principaux représentants chez les Grecs, Démocrite, Empédocle et Épicure; chez les Latins, Lucrèce.

## a) Chez les Grecs.

1. *Démocrite* (520-440), complétant la théorie cosmologique de Leucippe, explique la constitution du monde par le mouvement des atomes. Ceux-ci en nombre infini et tous de même nature, mais doués de figures variées, sont entraînés dans le vide par une chute incessante. La diversité de figures fait que dans leur mouvement vertical, ils s'accrochent les uns aux autres, s'agrègent et forment de multiples combinaisons, d'où résultent tous les corps de la nature, même les âmes. Celles-ci, avec les dieux, sont tout au plus des combinaisons plus solides que les autres, mais également périssables<sup>1</sup>.

2. *Empédocle* d'Agrigente, qui vint enseigner à Athènes vers 445, soutient cette doctrine en lui donnant une teinte de spiritualité. Tous les êtres sont composés des quatre éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu, qui à leur tour résultent des diverses combinaisons d'atomes. D'autre part il admet un premier principe intelligent, l'unité primitive, qui ne se distingue pas du monde qu'elle anime, et en qui retournent tous les êtres, spécialement les âmes<sup>2</sup>.

3. *Épicure* (341-270) apporte une nouvelle explication de la combinaison des atomes: il lui donne pour cause le *clinamen* ou légère déviation survenant, sans cause, dans la direction des atomes. Mais l'âme humaine reste pour lui un agrégat d'atomes<sup>3</sup>, appelé à se dissoudre pour donner naissance à d'autres combinaisons.

<sup>1</sup> ARISTOTE, *De Anima*, lib. I, c. II, 404a. — Voir saint THOMAS, *in h. l.*, lect. III, n. 34-35; J. MARITAIN, *Eléments de Philosophie*, t. I. *Introduction générale*, Paris, Téqui, 1939, p. 27.

<sup>2</sup> Théodore GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*, (trad. Reymond), Lausanne, Paris, 1904, t. I, l. II, ch. V, p. 262-263; Erwin ROHDE, *Psychée*, Payot, Paris, 1928, p. 407-410.

<sup>3</sup> E. JOYAU, *Epicure* (coll. *Les grands Philosophes*), Paris, Alcan, 1910, ch. VI, p. 121.

b) *Chez les Latins.*

Lucrèce (95-52), célèbre poète de Rome, fait de l'épicurisme le fond de son *De natura rerum*. Il explique, à son tour, la formation du monde par le concours fortuit des atomes. Les dieux et l'âme en sont constitués; la forme lisse et ronde des atomes est la source de leur perfection propre. De plus il distingue entre l'*anima* répandue dans tout le corps, et l'*animus* résidant dans le cœur et formé d'atomes très mobiles, comme l'exige la rapidité de la pensée <sup>4</sup>.

## 2. L'ÉVOLUTIONISME.

a) *Évolutionisme matérialiste.*

1. L'évolutionisme semble entacher le système d'*Anaximandre* (611-546?), successeur de Thalès à Milet. En plus d'enseigner que l'univers est constitué par une matière infinie et indéterminée dont dérivent tous les êtres, même les dieux, il prétend que l'homme vient d'un poisson.

2. Mais il fut réservé à des philosophes des derniers siècles d'enseigner systématiquement l'évolutionisme, lequel fait procéder un être plus parfait d'un autre moins parfait, soit en suivant une ligne ascensionnelle qui va de la nébuleuse primitive à l'homme lui-même — évolutionisme proprement dit, — soit en bornant l'évolution au seul règne des vivants — transformisme.

Le naturaliste français *Lamarck* (1774-1829) 'tente d'expliquer l'origine des espèces animales en les faisant dériver de quelques organismes primitifs sous l'influence de trois facteurs: l'adaptation au milieu, l'emploi et le non-usage des organes, ainsi que l'hérédité qui fixe et transmet les variations obtenues <sup>5</sup>.

<sup>4</sup> *Corporibus quia de parvis, paucisque creata est [anima].*

(*De rerum natura*, l. III, v. 279.)

*Anima atque animus quamvis integra recens in  
Corpus eunt, tamen in manendo dissolvuntur;  
Dum quasi per caulas omnes diduntur in artus  
Particulæ, quibus hæc animi natura creatur . . .*

(*Ibid.*, l. III, v. 705-709.)

*Unde anima, atque animi constet natura necesse est,  
Nonne vides, quam sint subtilia, quamque minuta.*

(*Ibid.*, l. IV, v. 120-121.)

<sup>5</sup> *Philosophie zoologique*, 1809, éd. Billière, 2 vol., 1830.

3. *Charles Darwin* (1809-1882), célèbre naturaliste anglais, donne comme cause principale de l'évolution la « sélection naturelle ». La lutte pour la vie doit aboutir à la survivance des plus forts et à la disparition des faibles; ainsi s'opère dans la nature une sélection ou un choix de types. Les lois d'adaptation au milieu, d'usage et de désuétude, ainsi que d'hérédité, énoncées par Lamarck, se joignent à celle de la sélection naturelle qui est la principale, et ensemble, elles expliquent la riche variété des espèces actuelles. Cette solution, proposée pour les animaux seulement dans *l'Origine des Espèces*<sup>6</sup>, fut étendue à toute la série des vivants, depuis les plantes jusqu'à l'homme<sup>7</sup>. Et ainsi, ce dernier apparaît comme le terme d'une longue évolution, allant de la vie imparfaite à celle de la raison, qui devient un instinct animal perfectionné. L'ancêtre immédiat de l'homme serait un singe anthropoïde aujourd'hui disparu.

L'évolutionisme de Lamarck et de Darwin atteint-il l'homme dans son corps et dans son âme, ou est-il restreint à la production du corps seul? Il faut admettre qu'on ne trouve aucune affirmation explicite sur le point de l'âme; cependant, l'ampleur des principes devait pousser logiquement ces auteurs à conclure que l'homme tout entier est le produit de l'évolution cosmique.

Quand Lamarck affirme<sup>8</sup> que l'homme ne diffère qu'accidentellement de l'animal, il semble résoudre la question de l'âme dans le sens matérialiste. Mais il peut se faire aussi que, parlant en naturaliste, il n'ait pas donné de portée philosophique à ses paroles.

Certains aveux de Darwin font voir que, pour lui, au moins l'évolutionisme ne résout pas complètement la question de l'âme humaine. Dans ses lettres, en effet, il déclare rester agnostique sur l'âme et sur Dieu<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Londres, 1859 (trad. Moulinié, Paris, 1873, revue par Barbier, 1876 et 1882).

<sup>7</sup> Dans *La Descendance de l'homme et la Sélection Naturelle*, 2 vol. 1871 (trad. Moulinié 1872, revue par Barbier 1873 et 1881); *L'expression des émotions chez l'homme et chez les animaux*, 1872 (trad. Pozzi et Benoit, Paris, 1874 et 1877).

<sup>8</sup> *Philosophie zoologique*.

<sup>9</sup> « What my own views (on religion) may be, is a question of no consequence to any one but myself. But, as you ask, I may state that my judgement often fluctuates . . . In my most extreme fluctuations I have never been an Atheist in the sense of denying the existence of God. I think that generally (and more and more as I grow older), but not always, that an Agnostic would be the more correct description of my state of mind » (*Letter to Mr. J. Forduci*, 1879 dans *Life and Letters of Charles Darwin*, 2<sup>nd</sup> ed. London, Murray, 1902, ch. III, p. 55).

« As for a future life, every man must judge for himself between conflicting vague probabilities » (*ibid.*, ch. III, p. 57).

4. *Hæckel* (1834-1919) pousse la théorie de l'évolutionnisme jusqu'à ses dernières limites<sup>10</sup>. À l'origine de tout l'ordre des vivants, il place la monère, composé spontanément d'azote, d'hydrogène, d'oxygène et de carbone, qui par une première condensation devient le *nucleus*, et par une série de transformations successives atteint l'anthropopithèque et enfin l'homme. Hæckel compte exactement vingt-deux degrés dans l'évolution<sup>11</sup>, à partir de la monère jusqu'à l'homme; et celui-ci dans son âme, aussi bien que dans son corps, est le produit de l'évolution.

5. *Herbert Spencer* (1820-1903) professe aussi l'évolution universelle. Il explique toutes choses par deux lois: celle de l'évolution, qui par une transition insensible ou infinitésimale va du simple au composé, de l'homogène à l'hétérogène, et celle de l'équivalence des forces, qui assimile la vie végétative, la vie sensitive et la vie intellectuelle, en proclamant « que toute ligne de démarcation qu'on tire entre elles est arbitraire ». Ces vies dérivent l'une de l'autre cependant, et dans l'ordre psychique, où il se plaît à appliquer sa théorie, Spencer prétend que chaque capacité mentale a été acquise par degrés. On voit facilement, que pour cette forme d'évolutionnisme, l'âme raisonnable n'a rien de spirituel et trouve dans la matière une cause suffisante de son existence<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Les énigmes de l'univers*, nouv. éd., Bonn. 1901, *L'histoire naturelle de la création*, Berlin, 1868.

<sup>11</sup> La monère primordiale est contemporaine de l'*Eozoon Canadense* dans la période laurentienne inférieure (formation d'Ottawa). Et l'homme est immédiatement précédé dans l'échelle généalogique par les singes catarrhins, les singes anthropoïdes, et les hommes-singes. Divers couples d'hommes-singes auraient produit la variété des races humaines. Mais parmi celles-ci, « la race indo-germanique est celle qui est le plus éloignée de la forme originelle des hommes-singes. Des deux branches de cette race, c'est la branche romaine (gréco-italo-celtique) dont la civilisation a été prédominante pendant l'antiquité classique et le moyen âge, tandis qu'aujourd'hui c'est la branche germanique. À la tête se placent les Anglais et les Allemands, qui par la découverte et le développement de la théorie de l'évolution, viennent de poser la base d'une nouvelle période de haute culture intellectuelle. La disposition de l'esprit à adopter cette théorie, et la tendance à la philosophie monistique (panthéiste) qui s'y rattache, fournissent la meilleure mesure du degré de développement intellectuel de l'homme » (*Hist. nat. de la création*, 4<sup>e</sup> éd., Berlin, 1874, dernier paragraphe).

<sup>12</sup> « On a reconnu, écrit Spencer, que la formule abstraite qui exprime la transformation des êtres vivants, exprime également la transformation qui se fait et s'est faite partout. Le système solaire depuis son état primitif jusqu'à son état actuel en est un exemple. La transformation de la terre depuis les temps primitifs où sa surface a commencé à se consolider, jusqu'à l'époque actuelle, s'est parcellément conformée à la loi générale. Pour les êtres vivants, la transformation s'y conforme non seulement dans le développement de chaque organisme, mais aussi, d'après la conclusion tirée ci-dessus, dans le monde organique en général considéré comme un agrégat d'espèces. Les phénomènes de l'esprit, depuis sa forme la plus basse dans les créatures inférieures jusqu'à celle qu'il revêt chez l'homme, et encore depuis la forme humaine la plus inférieure jusqu'à la plus

b) *L'évolutionisme de quelques catholiques.*

Le transformisme dont plusieurs catholiques admettent la probabilité même quand il s'agit d'expliquer l'origine du corps humain, est cependant à peu près par tous déclaré inacceptable pour expliquer celle de l'âme. L'enseignement de la foi exige l'intervention créatrice de Dieu pour communiquer l'existence à une âme raisonnable. Malgré cela, il se rencontre quelques auteurs catholiques pour soutenir qu'une évolution, faisant atteindre à l'âme animale le degré raisonnable, ne s'oppose pas aux principes de la foi. On peut mentionner<sup>13</sup> parmi ceux-là, *Constantinus Gutberlet* dans l'ouvrage *Der Kosmos*<sup>14</sup>, et *Aloys Müller* dans *Über den Unterschied der Menschen-und Tierseele*<sup>15</sup>.

c) *L'évolutionisme d'Henri Bergson.*

De nos jours, le plus célèbre partisan de l'évolutionisme est sans contredit Henri Bergson (1859-1941), qui renouvelle la doctrine d'Héraclite. N'admettant que le pur Devenir, il explique la formation de l'univers par le passage d'un large courant de conscience, ou d'un « Élan vital », à travers la matière qu'il cherche à organiser. La personne humaine est une participation à cet Élan vital, qui constitue l'unique réalité, et l'âme est une durée, une vie, l'épanouissement suprême du pur Devenir, ici-bas.

La conception bergsonienne du monde et de l'âme, possible à ceux qui veulent renoncer à l'intelligence ainsi qu'à sa tendance naturelle de morceler et stabiliser le réel en des concepts, pour lui substituer le procédé de l'intuition où l'esprit coïncide parfaitement avec le réel fluent, ne pourrait être mieux saisie que dans les paroles de l'auteur. Citons-les:

Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même. Ces déchets sont représentés par le reste de l'animalité, et même par le monde végétal, du moins dans ce que ceux-ci ont de positif et de supérieur aux accidents de l'évolution . . .

élevée, en sont d'autres exemples » (H. SPENCER, *Le principe de l'évolution*, p. 25-26). — Voir cardinal D. MERCIER, *Les origines de la Psychologie contemporaine*, Louvain, Paris, 1897, p. 113-115.

<sup>13</sup> Voir Paul HEINISCH, *Das Buch Genesis*, Bonn, Hanstein, 1930, ch. I. n. 2, p. 141-142.

<sup>14</sup> An. 1908, p. 625.

<sup>15</sup> *Theologie und Glauben*, 1909, n. 2, p. 387-395.

L'ensemble du monde organisé devient comme l'humus sur lequel devait pousser ou l'homme ou un être qui, moralement lui ressemblât. Les animaux, si éloignés, si ennemis même qu'ils soient de notre espèce, n'en ont pas moins été d'utiles compagnons de route, sur lesquels la conscience s'est déchargée de ce qu'elle traînait d'encombrant, et qui lui ont permis de s'élever, avec l'homme, sur les hauteurs d'où elle voit un horizon illimité se rouvrir devant elle <sup>16</sup> . . .

Les bifurcations, au cours du trajet [de l'évolution] ont été nombreuses, mais il y a eu beaucoup d'impasses à côté de deux ou trois grandes routes; et de ces routes elles-mêmes, une seule, celle qui monte le long des vertébrés jusqu'à l'homme, a été assez large pour laisser passer librement le grand souffle de la vie <sup>17</sup>.

Si le végétal a renoncé à la conscience en s'enveloppant d'une membrane de cellulose, l'animal qui s'est enfermé dans une citadelle ou dans une armure se condamne au demi-sommeil. C'est dans cette torpeur que vivent aujourd'hui encore, les Echinodermes, et même les Mollusques. Anthropodes et Vertébrés en furent sans doute menacés également. Ils s'y échappèrent, et à cette heureuse circonstance tient l'épanouissement actuel des formes les plus hautes de la vie <sup>18</sup>.

Une espèce qui revendique pour domaine la terre entière est véritablement une espèce dominatrice et par conséquent supérieure. Telle est l'espèce humaine, qui représentera le point culminant de l'évolution des Vertébrés <sup>19</sup>.

Torpeur végétative, instinct et intelligence, voilà donc enfin les éléments qui coïncidaient dans l'impulsion vitale commune aux plantes et aux animaux, et qui au cours d'un développement où ils se manifestèrent dans les formes les plus imprévues, se dissocièrent par le seul fait de leur croissance <sup>20</sup>.

Enfin, il nous tarde d'arriver à la pensée de Bergson sur l'âme humaine:

La vie entière, depuis l'impulsion initiale qui la lança dans le monde, . . . apparaîtra comme un flot qui monte, et qui contrarie le mouvement descendant de la matière . . . D'autre part, ce flot qui monte est conscience, et comme toute conscience, il enveloppe des virtualités sans nombre, qui se compénètrent, auxquelles ne conviennent par conséquent ni la catégorie de l'unité ni celle de la multiplicité, faites pour la matière inerte. Seule la matière qu'il charrie avec lui, et dans les interstices de laquelle il s'insère, peut le diviser en individualités distinctes. Le courant passe donc, traversant les générations humaines, se subdivisant en individus: cette subdivision était dessinée en lui vaguement, mais elle ne se fût pas accusée sans la matière. Ainsi se créent sans cesse des âmes, qui cependant, en un certain sens, préexistaient. Elles ne sont pas autre chose que les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie, coulant à travers le corps de l'humanité <sup>21</sup>.

L'interprétation qui paraît s'imposer pour les paroles précitées de l'*Évolution Créatrice*, est celle d'un panthéisme évolutioniste. L'Élan vi-

<sup>16</sup> *L'Évolution créatrice*, 14<sup>e</sup> éd., Paris. Alcan. 1913. p. 289.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 291.

tal qui, « traversant les générations, relie les individus aux individus, les espèces aux espèces, et fait de la série entière des vivants une seule immense vague courant sur la matière <sup>22</sup>, est en même temps « un centre d'où les mondes jaillissent comme les fusées d'un immense bouquet, pas une chose mais une continuité de jaillissement <sup>23</sup> ».

Cette description de l'Élan vital est celle de Dieu lui-même; et Bergson ajoute: « Dieu ainsi défini n'a rien de tout fait <sup>24</sup> ».

Ce qu'il écrit sur le concept de création confirme notre interprétation:

Tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des choses qui seraient créées, et à une chose qui crée, comme l'on fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire. Nous montrerons . . . l'origine de cette illusion . . . Que des choses nouvelles puissent s'ajouter aux choses qui existent, cela est absurde, sans aucun doute, puisque la chose résulte d'une solidification opérée par notre entendement, et qu'il n'y a jamais d'autres choses que celles que l'entendement a constituées. Parler de choses qui se créent reviendrait donc à dire que l'entendement se donne plus qu'il ne se donne — affirmation contradictoire avec elle-même, représentation vide et vaine <sup>25</sup>.

Cependant, Bergson déclare qu'il « se dégage nettement de ses ouvrages, l'idée de Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie. . . et par conséquent la réfutation du monisme et du panthéisme en général <sup>26</sup> ».

On trouve la même affirmation dans son livre récent, *Les deux sources de la Morale et de la Religion* <sup>27</sup>, publié en 1932. La pensée de M. Bergson aurait-elle évolué, avec le temps, vers le créatianisme? Il faut au moins dire que l'action créatrice de Dieu, qu'il admet dans l'univers, ne correspond pas exactement au concept chrétien de la création. Et ainsi, l'ensemble de son système penche vers un évolutionisme teinté de matérialisme, spécialement en ce qui concerne l'origine de l'âme humaine.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 269-270.

<sup>26</sup> *Lettre au P. de Tonquedec, du 19 juin 1911*, dans *Les Etudes*, 20 fév. 1912, p. 513; voir la livraison du 20 déc. 1932, p. 668.

<sup>27</sup> p. 235, 273, 276.



d) *Une forme particulière d'évolution.*

George Trumbull Ladd<sup>28</sup> (1842-1921), identifiant l'âme avec l'activité consciente, conclut qu'elle n'existe pas avant l'éveil de la conscience, et que le développement de celle-ci n'est rien autre chose que le développement de la substance même de l'âme. On reconnaît dans ses paroles la théorie de l'actualisme :

The origin of every mind must be put at the exact point of time when that mind begins to act: its origin is in and of these its first conscious activities. Before this first activity the mind is not . . .

It cannot be admitted that, properly speaking, any mind springs into full being at a leap . . . It springs constantly into a fuller being originating in a higher meaning of the word in a perpetual process, as the development of these activities<sup>29</sup>.

Sentant la faiblesse d'une telle théorie, Ladd recourt à une notion modifiée de la création<sup>30</sup> pour expliquer l'éveil de la conscience. Mais on ne peut saisir, dans son langage équivoque, en quoi consisterait cette création<sup>31</sup>.

e) *L'Émergentisme.*

D'après la théorie de l'émergentisme<sup>32</sup>, il y a dans la nature, des choses facilement prévisibles dans leurs antécédents, appelées résultantes, et d'autres qu'on ne saurait prévoir avant que se soit produite la combinaison qui leur donne naissance, et qu'on nomme émergences.

[Emergences] could not be foretold in advance of any instance of such combination<sup>33</sup>.

Le produit de l'évolution ascendante est une nouvelle combinaison d'entités inférieures. Ce n'est pas une réalité absolue, mais seulement une nouvelle relation.

<sup>28</sup> Voir Edwin G. BORING, *A History of Experimental Psychology* (The Century psychology series), New York, London, Elliot, 1929.

<sup>29</sup> *Philosophy of mind. An Essay in the Metaphysics of Psychology*, London, 1895, p. 364.

<sup>30</sup> *Outlines of Psychology*, 3rd ed., p. 81.

<sup>31</sup> Voir John T. DRISCOLL, *A Treatise on the Human Soul*, New York, 1898, p. 214-216.

<sup>32</sup> Voir Conwy Lloyd MORGAN, *Emergent evolution*, London, Williams and Norgate, 1923, p. 356, 2<sup>nd</sup> ed., 1927; C. Lloyd MORGAN, *Life, mind and spirit*, London, Williams and Norgate, 1926; Durant DRAKE, *Mind and its place in nature*, New York, Macmillan, 1925, p. 259; Charles Augustus STONG, *Essays on the natural origin of the mind*, London, Macmillan, 1930, p. 304; Frances MASON, *Creation by evolution*, New York, Macmillan, 1928 (*Mind in evolution* by C. L. MORGAN).

<sup>33</sup> MORGAN, *Emergent evolution*, 1923, p. 3.

Each higher entity in the ascending series is an emergent complex of many entities of lower grades, within which a new kind of relatedness gives integral unity <sup>34</sup>.

What, after all, emerges? What is the nature of the thing that is said to emerge? The brief reply is: some new kind of relation . . . Relatedness . . . gives the stuff and substance of the integral whole in some given respect on which attention is fixed for the purpose of analysis <sup>35</sup>.

Le relativisme est donc la clef première de ce système. L'esprit humain n'est pour lui qu'une émergence, ou une nouvelle combinaison d'entités inférieures; ce qui revient à nier simplement l'existence d'une substance spirituelle, telle qu'entendue par le sens commun et la philosophie traditionnelle <sup>36</sup>.

#### IV. — LE CRÉATIANISME.

Le créatianisme enseigne que l'âme raisonnable est tirée du néant. Après avoir admis qu'elle est une substance spirituelle, ce système rejette comme inacceptables les solutions émanatiste et traducianiste, et résout le problème de son origine en recourant à une activité divine faisant succéder l'être au néant.

Avant l'ère chrétienne, aucun philosophe ne parvint au concept de création, ou de production *ex nihilo*, pour expliquer l'origine de l'univers, ou celle de l'âme en particulier. Le *Stagirite* dit qu'elle n'est pas engendrée comme les autres âmes, qu'elle vient du dehors. Mais il ne s'explique pas davantage sur l'origine mystérieuse qu'il attribue à ce qu'il y a de plus divin en nous. Voici ses paroles:

*Quamobrem de mente etiam, quonam tempore et quomodo et unde eam recipiant quæ principium id participant, plurimum dubitatur, atque enitendum pro viribus et quoad fieri potest ut hoc deprehendamus . . .*

*Restat igitur ut mens sola postmodum extrinsecus accedat, eaque sola divina sit* <sup>1</sup>.

Pour interpréter ce passage du Philosophe, où il parle de l'origine de l'âme, on ne peut songer à l'émanatisme, « bien étranger au système

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>36</sup> Voir Alphonse M. SCHWITALLA, *Emergent evolution*, dans *The New Scholasticism*, jan. 1927, n° 1, p. 37.

<sup>1</sup> *De generatione animalium*, l. II, c. III, 736b: ARISTOTELIS, *Opera omnia*, t. III, Paris, Didot, 1927, p. 351.

d'Aristote et dont on chercherait vainement dans toute son œuvre une autre trace <sup>2</sup> », ni à une « division de l'âme du monde ou même de la divinité, dont il serait impossible de trouver le parallèle dans toute l'étendue du *Corpus aristotelicum* <sup>3</sup> ». Pourrait-on faire appel au créatianisme? Quelques-uns le pensent <sup>4</sup>; mais en général, on admet que la philosophie païenne, même dans son plus haut représentant, a été impuissante à concevoir explicitement une production *ex nihilo* <sup>5</sup>. Aristote aurait-il conçu le *Nous* comme une Intelligence séparée, unique pour le genre humain, et intelligant en chaque individu, selon l'interprétation arabe? C'est peu probable. Marcel de Corte <sup>6</sup> soutient que par ces mots, « venir du dehors », Aristote aurait voulu signifier que l'âme vient du parent mâle, en autant que celui-ci actualise la puissance du sperme qui contient le *Nous*.

Comment expliquer que l'intelligence, dont Aristote reconnaît l'immatérialité, puisse exister en puissance dans la matière? Il faudrait répondre que c'était là un mystère pour le Maître. Comme Aristote ne parle nulle part d'une intervention divine ou supra-humaine pour actualiser la potentialité du sperme, il est permis de croire, d'après ce principe aristotélicien: *quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens in actu*, qu'il attribuait ce rôle au parent mâle, reconnu alors comme le principe actif de la génération <sup>7</sup>.

C'est la Révélation qui orienta la philosophie vers la solution créatianiste. Déjà dans l'Ancien Testament, plusieurs textes, sans la proposer explicitement, l'insinuaient pour le moins. Voici, par exemple, ce que dit le saint homme Job:

C'est l'esprit mis dans l'homme, le souffle du Tout-Puissant qui lui donne l'intelligence <sup>8</sup>.

L'esprit de Dieu m'a créé, le souffle du Tout-Puissant m'a donné la vie <sup>9</sup>.

<sup>2</sup> Marcel DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris, Vrin, 1934, app. III, p. 286.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> F. Brentano, par exemple, parce qu'Aristote appelle l'âme un être divin. (*De generat. animal.*, II, c. III). — *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipsig, 1911, p. 9 sq.

<sup>5</sup> E. ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II, 2, 2<sup>e</sup> éd., p. 573; DE CORTE, *op. cit.*, p. 286; E. ROHDE, *Psychée*, p. 511.

<sup>6</sup> DE CORTE, *op. cit.*, p. 286-289.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Job 32, 8.

<sup>9</sup> Job 33, 4.

L'auteur du livre de la *Sagesse* dit du méchant :

Il méconnaît celui qui l'a fait, qui lui a inspiré une âme agissante <sup>10</sup>.

Zacharie affirme que c'est :

Yahweh . . . qui a formé l'esprit de l'homme au dedans de lui <sup>11</sup>.

Et l'auteur de l'*Ecclésiaste* s'exprime ainsi sur la condition de l'homme après cette vie :

Que la poussière retourne à la terre, selon ce qu'elle était, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné <sup>12</sup>.

Enfin la mère des Machabées exhorte ses fils au martyre dans les termes suivants :

Je ne sais comment vous avez apparu dans mes entrailles; ce n'est pas moi qui vous ai donné l'esprit et la vie; ce n'est pas moi qui vous ai assemblé les éléments qui composent votre corps. C'est pourquoi le Créateur du monde, qui a formé l'homme à sa naissance, et qui préside à l'origine de toutes choses, vous rendra dans sa miséricorde et l'esprit et la vie <sup>13</sup>.

Ces textes, connus des Hébreux, devaient suggérer à ceux qui les méditaient l'idée de la création de l'âme. L'enseignement de la synagogue alla-t-il jusqu'à la proposer explicitement? On ne saurait le dire.

L'Ancien Testament fut complété et précisé par la Révélation du Christ; et l'Église, dépositaire de cette Révélation, obéissant à l'ordre qu'elle avait reçu de transmettre aux nations tout ce que son Chef lui avait commandé <sup>14</sup>, proposa dès le début, de façon implicite cependant, l'enseignement de la création de l'âme. Témoin, ces paroles de l'Apôtre des Gentils :

<sup>10</sup> *Sagesse* 15, 11.

<sup>11</sup> Zacharie 12, 1.

<sup>12</sup> *Ecclésiaste* 12, 6. — Saint Jérôme commente ainsi ce texte: *Ex quo satis ridendi [sunt], qui putant animas cum corporibus seri, et non a Deo, sed a corporum parentibus generari. Cum enim caro revertatur in terram, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum, manifestum est Deum parentem esse animatum, non homines (In Eccle., XII, 6: ML 23, col. 1168).*

<sup>13</sup> 2 Mach. 7, 22-23.

<sup>14</sup> Matth. 28, 20.

Puisque nos pères selon la chair nous ont châtiés et que nous les avons respectés, combien plus nous devons nous soumettre au Père des esprits, pour avoir la vie <sup>15</sup>.

Durant les trois premiers siècles après le Christ, on ne rencontre pas, sauf chez Aphaate, l'enseignement explicite du créatianisme. Les philosophes chrétiens sont plutôt occupés à d'autres problèmes, ceux par exemple de l'immortalité de l'âme et de la résurrection, alors discutés avec les païens.

Dans leurs écrits, nourris d'une conception chrétienne de l'âme, il est cependant facile de relever des textes, qu'on pourrait dire gros d'une vérité qui sera plus tard déduite. Mais il faut éviter de forcer ces textes, et de prendre pour des champions du créatianisme, ceux qui ne se posaient pas la question de l'origine de l'âme, ou à qui sa solution explicite échappait.

Au quatrième siècle, la doctrine se précise et l'on arrive à parler clairement d'une âme sortant du néant. En grec, le verbe δημιουργεῖν remplace γίνεσθαι, — que certaines traductions rendent à tort par créer <sup>16</sup>, — le latin emploie le terme *create* et partout on voit des champions concevoir une action efficiente de Dieu, qui est une véritable production *ex nihilo*.

Au cinquième siècle, saint Augustin, bien que très sympathique au créatianisme, se montre impuissant à le démontrer apodictiquement, et il est suivi d'une longue succession d'écrivains qui ne parviennent pas à triompher du doute où était demeuré le Maître. Le créatianisme, cependant, ne manque pas d'avoir toujours ses représentants, et la scolastique, dès ses débuts, le fera triompher en fournissant une réponse aux doutes du docteur d'Hippone. L'unanimité se fera pour toujours dans les écoles catholiques; et du dehors, les premières attaques seront portées par le protestantisme en faveur du génératianisme.

<sup>15</sup> Epître aux Hébreux, 12, 9. — Digne d'attention est le commentaire de ce passage, écrit au V<sup>e</sup> siècle par un auteur inconnu, qu'on présumait être autrefois Primasius évêque d'Hadrumète. Voici ce qu'il dit: *Pater spirituum, id est creator animarum, Deus omnipotens est, qui bona creavit primum ex nihilo, deinde vero ex elementis corpora hominum aliorumque animalium. Animam vero hominis ex nihilo creavit, et creat adhuc... Idcirco omnipotentem, Deum creatorem animarum appellat non corporum, cum omnium creator sit: Quia corpus nostrum ex semine paterno et materno conficitur: anima vero semper a Deo ex nihilo creatur* (PRIMASIUS Adrumetanus Episcopus, *In Epistolam ad Hebræos commentaria*: ML 68, col. 778).

<sup>16</sup> Voir par ex. la traduction du texte d'Athénagore, cité plus loin; MG 6, col. 1003.

La division des philosophes en deux groupes, selon qu'ils professent implicitement ou de façon explicite la création de l'âme, s'offre donc d'elle-même; elle a l'avantage de respecter à peu près fidèlement l'ordre chronologique. Dans la première catégorie, les auteurs réservent à Dieu la production des âmes, tout en restant indécis sur la façon dont Il réalise son œuvre. Quelques-uns atteignent peut-être le concept de création, mais ils ne s'expriment pas clairement.

Bien que la création des âmes soit l'œuvre exclusive et immédiate de Dieu, il s'est rencontré des philosophes pour l'attribuer aux anges ou aux parents, agissant comme instruments de Dieu. Ceux-là cependant, lorsqu'ils parlent de création, n'entendent pas toujours une production *ex nihilo*; ils seront tout de même mentionnés dans le présent chapitre, après les partisans de la création authentique ou immédiate.

### 1. LES PARTISANS DE LA CRÉATION PROPREMENT DITE.

1. *L'auteur de l'Épître à Diognète*, esprit très cultivé, qui vécut vraisemblablement au II<sup>e</sup> siècle, mais dont on ignore le nom, en comparant la situation des chrétiens au milieu du monde à celle de l'âme dans le corps, affirme que l'âme ne tire pas son origine de la matière:

*Habitat quidem in corpore anima, sed non est ex corpore; et christiani in mundo habitant sed e mundo non sunt*<sup>17</sup>.

En continuant son parallèle il énonce la même pensée:

*Invisibilis anima in visibili corpore tanquam in praesidio constituta est*<sup>18</sup>.

2. Il est également permis de voir l'enseignement implicite de la création des âmes dans le dialogue de Justin avec le juif Tryphon. *Saint Justin* (100-165) admet une certaine préexistence des âmes, mais il refuse de croire avec certains platoniciens qu'elles sont improductes, et il conclut qu'elles ont été faites<sup>19</sup>. Mais comment ont-elles reçu l'existence? Saint Justin ne le dit pas; d'ailleurs l'imprécision de sa pensée, sur cette question, ne le lui permettait pas<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> *Epist. ad Diognetum*, c. VI: MG 2. col. 1176.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Dialogue cum Tryphone*, c. V: MG 6, col. 486 et 487.

<sup>20</sup> Voir J. BAINVEL, article *Ame*, dans le *Dict. Théol. Cath.*, col. 978 et 979.

3. C'est encore, tout au plus, une affirmation implicite de la création de l'âme, qu'on peut voir dans les paroles d'Athénagore, écrites vers la fin du II<sup>e</sup> siècle. L'union substantielle de l'âme immortelle avec le corps lui fournit une preuve de la future résurrection de la chair. Si la nature humaine, dit-il <sup>21</sup>, se compose d'une âme immortelle et d'un corps qui lui est uni au moment où elle est produite; si ce n'est ni à l'âme seule, ni au corps séparément que Dieu a donné l'existence, mais à l'homme tout entier, formé des deux, il faut conclure qu'il est appelé aussi à la vie future dans ses deux éléments. Ces expressions et d'autres <sup>22</sup>, chez Athénagore, laissent voir qu'il attribue à Dieu la production des âmes, mais n'en disent pas plus.

4. *Saint Irénée* (135-203) paraît toucher la vérité de plus près, mais il ne l'affirme pas encore explicitement. Il montre Dieu donnant à chacun une âme comme il lui donne un corps:

*Quemadmodum unusquisque nostrum suum corpus per artem Dei sumit, et suam habet animam* <sup>23</sup>.

Entendant de chaque âme le récit de la *Genèse* sur le souffle divin qui anima le limon, il prouve la spiritualité et peut-être aussi du même coup la création de cette âme:

*Insufflavit enim in faciem hominis Deus flatum vitæ et factus est homo in animam viventem* (Gen. II, 7); *flatus autem vitæ incorporalis* <sup>24</sup>.

Ailleurs saint Irénée dit expressément que le souffle de vie naturelle qui anime l'homme vient de Dieu, aussi bien que la vie surnaturelle, répandue dans les âmes par le Saint-Esprit:

*Aliud est afflatus vitæ, qui et animale efficit hominem; et aliud spiritus vivificans, qui est spiritalem efficit eum . . . Afflatus quidem communiter omni qui super terram est populo datum (dixit Isaias): spiritum autem proprie his qui inculcant terrenas concupiscentias . . .*

*Sed primo quod animale, deinde quod spiritale . . . Oportuerat enim primo plasmari hominem, et plasmatum accipere animam; deinde sic communionem spiritus recipere* <sup>25</sup>.

<sup>21</sup> *De Resurrectione mortuorum*, c. XV: MG 6, col. 1004.

<sup>22</sup> Voir, par exemple, *ibid.*, c. XIII: MG 6, col. 999.

<sup>23</sup> *Contra Hæreses*, l. II, c. XXIII, n. 5: MG 7, col. 833.

<sup>24</sup> *Cont. Hær.*, l. V, c. VII: MG 7, col. 1140.

<sup>25</sup> *Cont. Hær.*, l. V, c. XII: MG 7, col. 1152 et 1153.

Peut-on conclure de cela que saint Irénée expliquait l'origine de l'âme par la création proprement dite? Si ses paroles ne répugnent pas à une telle interprétation, il peut se faire aussi qu'il ne soit pas parvenu explicitement à cette solution <sup>26</sup>.

5. *Clément d'Alexandrie* (150 à 211-216), qui ne semble pas avoir admis la préexistence des âmes <sup>27</sup>, enseigne que l'âme raisonnable — qu'il fait coexister dans l'homme avec l'âme sensible — n'est pas engendrée avec le corps, mais qu'elle y est envoyée:

*Intromittitur autem anima, et etiam prius intromittitur principalis facultas qua ratiocinamur, quæ non generatur, per dejectionem seminis* <sup>28</sup>.

Les expressions suivantes: 1° que l'âme est envoyée du ciel en terre:

*Huc de cœlis anima . . . demittitur* <sup>29</sup>.

*Dei imago et similitudo veraque ejus proles et hæres velut in exilium . . . huc mittitur* <sup>30</sup>;

2° qu'elle vient de Dieu:

*Deo præbente animam* <sup>31</sup>;

3° et qu'elle retourne dans la céleste patrie:

. . . [justus] *cœlestis dignus patria, in quam . . . revertitur* <sup>32</sup>,

laissent sous-entendre qu'elles viennent de Dieu, probablement par création.

6. Pour *saint Cyprien* (210-258), l'origine de l'âme est céleste, ce qui implique sa création:

*Cum corpus e terra et spiritum possideamus e cœlo* <sup>33</sup>.

7. Avec *Lactance* (250?-325?), la doctrine du créatianisme fait un pas. Cet auteur rejette expressément tout génératianisme et réserve ex-

<sup>26</sup> Voir J. BAINVEL, *Ame, D. T. C.*, col. 986.

<sup>27</sup> Voir TIXERONT, *Hist. des dogmes dans l'ant. chrét.*, vol. I, p. 288; aussi J. BAINVEL, *Ame, D. T. C.*, col. 994.

<sup>28</sup> *Strom.*, l. VI, ch. XVI: MG 9, col. 359.

<sup>29</sup> *Strom.*, l. IV, c. XXVI: MG 8, col. 1378.

<sup>30</sup> *Quis dives salvetur*, n. 36: MG 9, col. 642.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 23: MG 9, col. 631.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 3: MG 9, col. 607.

<sup>33</sup> *Liber de Oratione Dominica*, n. 16: ML 4, col. 546.



clusivement à Dieu la production des âmes. Si la création n'est pas encore nommée, on sent qu'elle est exigée par la pensée de l'auteur. Citons ses paroles :

*Utrum anima ex patre, an potius ex matre, an vero ex utroque generetur? . . . Nihil ex his tribus verum est . . . Corpus enim e corporibus nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque; de animis non potest, quia ex re tenui et incomprehensibili, nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet*<sup>34</sup>.

Après avoir rapporté les vers de Lucrèce<sup>35</sup> :

*Denique, cœlesti sumus omnes semine oriundi;  
Omnibus ille idem pater est,*

Lactance poursuit :

*Apparet non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque Deo patre, qui legem rationemque nascendi tenet solus, siquidem solus efficit . . . Dei sunt conceptus ipse et corporis informatio, et inspiratio animæ*<sup>36</sup>.

8. Lactance, qui arrive certainement au concept de la création de l'âme, n'en emploie pas le terme. On le rencontre pour la première fois sous la plume d'*Aphraate* (280?-345), évêque de la Syrie orientale, surnommé « le Sage de la Perse ». Opposant la naissance naturelle de l'homme à sa régénération spirituelle par le baptême, il dit :

*In priori quidem generatione nascuntur spiritu animali præditi, qui in homine creantur . . . At in altera, baptismi scilicet, . . . Spiritum Sanctum recipiunt*<sup>37</sup>.

9. *Saint Hilaire de Poitiers* (315?-367), écrivant à peu près vers le même temps en Occident, reconnaît que l'âme est l'œuvre exclusive de Dieu :

*Cum anima omnis opus sit Dei, carnis vero generatio semper ex carne sit*<sup>38</sup>,

mais il n'use pas du mot « création » ; peut-être parce qu'il ne s'y sent pas obligé, vu qu'il vise directement à établir que le Verbe de Dieu n'a reçu de Marie que le corps, à l'exclusion de l'âme.

<sup>34</sup> *Liber de Opificio Dei*, c. XIX: ML 7, col. 73.

<sup>35</sup> *De rerum natura*, l. II, vers 990.

<sup>36</sup> *Liber de Opificio Dei*, c. XIX: ML 7, col. 73 et 74.

<sup>37</sup> *Demonstrationes*, VI, n. 14: *P. Syr.*, I, col. 294.

<sup>38</sup> *De Trinitate*, l. X, n. 20: ML 10, col. 359.

10. *Saint Ephrem* de Syrie (306?-373), en commentant le récit de la Genèse (Gen. 2, 22) sur la création d'Ève, exclut formellement le traducianisme pour expliquer l'origine de son âme:

*Non enim anima ex anima generatur* <sup>39</sup>.

L'âme de la première femme est née du souffle de Dieu:

[*accepit Deus costam de Adam*] *ne quis suspicaretur alium fuisse fabricatorem mulieris illumque non insufflasse spiritum in Evam* <sup>40</sup>.

Ailleurs <sup>41</sup>, saint Ephrem exclut le traducianisme pour toutes les âmes, et semble ainsi recourir à la création pour expliquer leur origine.

11. *Saint Grégoire de Nazianze* (330?-389), bien qu'il ne nomme pas la création, la conçoit certainement comme la seule façon pour les âmes d'entrer dans l'existence. Citons les paroles suivantes de son poème *in laudem virginitatis*:

*Non totius hominis homo pater est, ut dici solet,  
Sed tantum carnis et sanguinis, quorum utrumque  
Peribit. Anima autem Dei omnipotentis spiraculum est  
Extrinsecus incidens in terrestre figmentum.*

.....  
*Sunt enim corporum genitores, nequaquam animarum* <sup>42</sup>.

12. *Saint Césaire* (†368), frère de saint Grégoire de Nazianze, enseigne la création des âmes, en termes équivalents dans ses *Dialogues*, car pour lui, chaque âme est envoyée par Dieu:

... *homo organum generat, animam autem immittit Deus. Nusquam enim in Scriptura dictum est: Producat mulier animam viventem; neque quod Eva concipiens... produxerit animam, sed quod genuerit infantem puerum* <sup>43</sup>.

13. La création des âmes semble bien être aussi dans la pensée de *saint Ambroise* (330-340 à 397), lorsqu'il dit:

*Angelos, filios Dei vocat scriptura; quia ex nullo homine generantur animæ. Itaque viros fideles suos dicere non est aspernatus Deus* <sup>44</sup>.

<sup>39</sup> J. S. ASSEMANI, *Ephraim Syri opera omnia quæ extant, græce, latine, syriace*, 6 vol., Rome, 1731-1746, t. I, p. 129.

<sup>40</sup> *Ibid.*, t. I, p. 129.

<sup>41</sup> *Ibid.*, t. II, p. 323.

<sup>42</sup> *Carmina*, l. I, sect. II, vers 390 et suiv.: MG 37, col. 551 et 552.

<sup>43</sup> *Dial. II*, quæstio 102: MG 38, col. 968.

<sup>44</sup> *Liber de Noe et Arca*, c. IV, n. 9: ML 14, col. 358.

Le *Tractatus de Trinitate* qui enseigne explicitement la création de l'âme :

*Quotidie Deus majestatis in plasmatis jam corporibus animas facit et im-  
mittit* <sup>45</sup>,

n'est pas de saint Ambroise, malgré l'attribution qu'on lui en faisait autrefois. C'est un livre écrit contre les Priscillianistes et remontant au VI<sup>e</sup> siècle seulement <sup>46</sup>.

14. *Saint Jean Chrysostôme* (344-407) enseigne, au moins de façon implicite, la création de chaque âme individuelle, lorsqu'il fait remarquer que le Sauveur, dans sa bonté miséricordieuse, ne nous dit pas : « Tu me méprises, moi qui t'ai tiré du néant, qui t'ai donné une âme par mon souffle. . . »

*Neque enim dicit: Me ne despicias, qui te ex nihilo produxi, qui tibi animam insufflavi* <sup>47</sup> . . .

15. *Saint Philastre* parle en termes exprès de la création de chaque âme. Dans son catalogue des hérésies, rédigé entre 383 à 391, il mentionne une fausse interprétation du texte génésiaque : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, et il ajoute à ce sujet :

*Imago Dei, id est, anima omnis hominis, facta ex nihilo, similitudo autem in fide* <sup>48</sup>.

Il insinue la création lorsqu'il range parmi les hérésies la prétention suivante, attribuée à Seleucus et Hermias :

*Spiritum hominis, idest, animam non factam a Deo per Filium, sed de terra esse.*

*Angelos creatores esse animarum nostrarum, non Christum Salvatorem* <sup>49</sup>.

16. *L'auteur inconnu des « Constitutions Apostoliques »* — grande compilation canonique composée vers 400, dans la région d'Antioche, par un personnage à tendances semi-ariennes ou apollinaristes, ce qui

<sup>45</sup> C. XVIII.: ML 17, col. 559.

<sup>46</sup> *Admonitio in Tractatum de Trinitate*: ML 14, col. 535-536.

<sup>47</sup> *In Matthæum Homil. XXIII, 8*: MG 57-58, col. 318.

<sup>48</sup> *Liber de hæresibus*, n. 137: ML 12, col. 1269.

<sup>49</sup> *Ibid.*, n. 55: ML 12, col. 1169 et 1170.

lui valut une condamnation du concile in Trullo en 692 — enseigna clairement le créatianisme:

*Hominem . . . constituit [Deus], data ei ex nihilo anima*<sup>50</sup>,  
*[Deus] qui . . . animam ex non ente creans [homini] indit*<sup>51</sup>.

17. On connaît la position catégorique de *saint Jérôme* (347-419), en faveur du créatianisme. Citons quelques-unes de ses paroles:

*Quotidie Deus fabricatur animas*<sup>52</sup>.  
*Sin autem figurato corpore statim creatur et mittitur, fatere simpliciter et nos scrupulo libera*<sup>53</sup>,

demande-t-il à son adversaire Rufin, au sujet de l'âme du Christ. Et dans la même lettre:

*Quotidie Deus operatur animas, et in corpore eas mittit nascentium*<sup>54</sup>.

18. *Prudence* (348-404), dans ses *Poèmes*, repousse le traducianisme:

*Non animas animæ patiunt*<sup>55</sup>,  
 et place en Dieu l'origine des âmes:

*Deus ignee fons animarum*  
*Duo qui socians elementa*<sup>56</sup>.  
*[mens] Quæ germen ab æthere traxit*<sup>57</sup>;  
*Cui est origo cælum*<sup>58</sup>.

Enfin il affirme explicitement leur création:

*Animæ fuit hæc domus olim [corpus]*  
*Factoris ab ore creatæ*<sup>59</sup>.

19. *Saint Cyrille d'Alexandrie* († 444), occupé d'établir que la Vierge Marie est Mère de Dieu à cause de l'unité de personne dans le Christ, recourt à l'exemple de la maternité humaine, qui fait de la fem-

<sup>50</sup> *Constitutiones Apostolorum*, l. V, c. VII, n. 19: MG 1, col. 849.

<sup>51</sup> *Ibid.*, n. 20.

<sup>52</sup> *Contra Joannem hierosol.*, n. 22: ML 23, col. 389.

<sup>53</sup> *Apol. adv. libros Rufini*, l. II, n. 4: ML 23, col. 427.

<sup>54</sup> *Ibid.*, l. III, n. 28: ML 23, col. 550.

<sup>55</sup> *Apotheosis*, v. 918: ML 59, col. 994.

<sup>56</sup> *Cathemerion X circa Exsequias defuncti*, v. 1-2: ML 59, col. 876-877.

<sup>57</sup> *Ibid.*, v. 24: ML 59, col. 879.

<sup>58</sup> *Cathemerion VI*, v. 34: ML 59, col. 833.

<sup>59</sup> *Cathemerion X*, v. 129-130: ML 59, col. 884-885.

me, la mère véritable de l'homme tout entier, bien qu'elle ne lui fournisse pas son âme. Citons ces paroles qui sous-entendent évidemment la création de l'âme :

*Mulier . . . etsi carnis tantummodo sit origo, totum hominem tamen enixa creditur, ex anima inquam et corpore, quamvis ad existentiam animæ nihil a seipsa contulerit . . . qui hominem dixit, animam quoque corpori unitam simul significavit . . . ita etiam se res habet in beata Virgine* <sup>60</sup>.

*Deus corpusculo, modo quem ipse novit, spiritum inpendit: format enim ille spiritum hominis in illo, ut propheta ait (Zach., 12, 1)* <sup>61</sup>.

*Immittit [animam] inæstimabiliter Deus in corpus, et cum ipso nascitur; unum tamen ex utroque animal definimus, hominem scilicet. Igitur verbum . . . quia natus est secundum carnem . . . necessarium est, ut quæ ipsum peperit, sit [Mater Dei]* <sup>62</sup>.

20. Le *Commentarium in Genesim*, faussement attribué <sup>63</sup> à saint Eucher (370-450 ou 455), évêque de Lyon, enseigne explicitement la création de l'âme :

*Animam . . . Deus . . . de nihilo fecit* <sup>64</sup>.

21. *Théodore de Cyr* (393?-458?), évêque de la ville de Cyr, située dans l'Osrhoène près de l'Euphrate, dans sa principale œuvre apologétique, intitulée *Guérison des maladies païennes*, parle explicitement de la création des âmes, et plusieurs fois :

*[Deus] ex iis quæ non sunt animas creat, non cunctorum quidem animalium sed hominum dumtaxat* <sup>65</sup>.

*His verbis (Job X, 9-12) ostendit . . . illam humani seminis portionem in quamplurimas species membrorum transformari: ac tunc denique creari animam corporique adjungi* <sup>66</sup>.

*Ecclesia divinis verbis obtemperans . . . animam dicit cum corpore creari* <sup>67</sup>.

22. *Saint Léon le Grand* (400?-461), en condamnant le priscillianisme, dit que Dieu est le créateur des âmes :

<sup>60</sup> *Adv. Nestorium*, l. I, c. IV: MG 76, col. 38.

<sup>61</sup> *Epist. I, ad Monachos Ægypti*: MG 77, col. 22.

<sup>62</sup> *Scholia de Incarnatione Unigeniti*, c. XXVI: MG 75, col. 1400.

<sup>63</sup> Voir CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la théologie*, Paris-Tournai-Rome, Desclée, 1933, vol. II, p. 162.

<sup>64</sup> *Comment. in Genesim*, lib. I: ML 50, col. 906.

<sup>65</sup> *Græcorum affectionum curatio, sermo IV*: MG 83, col. 921.

<sup>66</sup> *Ibid.*, sermo V: MG 83, col. 942. — Voir auparavant dans la même colonne, les autres preuves de la création de l'âme, tirées de la Gen. 2, 7 et de l'Exod., c. 21, 22 et suiv.

<sup>67</sup> *Hæreticarum fabularum*, l. V, c. IX: MG 83, col. 482. — Voir aussi *Quæst. in Genesi*, c. II, interr. 23: MG 80, col. 122.

*Omnes eos catholica fides a corpore suæ unitatis abscedit, constanter prædicans atque veraciter, quod animæ hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporantur nisi ab opifice Deo, qui ipsarum est creator sicut corporum* <sup>68</sup>.

23. Également explicite est le témoignage de Gennade prêtre de Marseille († vers 494). Voici ce qu'il dit dans son opuscule *De Ecclesiasticis dogmatibus*:

*Dicimus creationem animæ solum Creatorem omnium nosse, et corpus tantum per conjugii seminari . . . ac formato jam corpore, animam creati et infundi* <sup>69</sup>.

24. Le *De Sancta Trinitate*, faussement attribué à saint Athanase, mais probablement écrit de son temps <sup>70</sup>, répudie le traducianisme et sous-entend le créatianisme. On y lit les paroles suivantes:

*Unusquisque nostrum genitus est homo ex homine, non quod anima rationalis alteram animam rationalem generit . . . Quomodo enim si anima corpori unita fuerit, gignitur homo per mulierem, ita Deus Verbum, ubi unitum est animæ et corpori, genitus est Deus et homo per mulierem* <sup>71</sup>.

25. Le moine Bachiarius, dans sa profession de foi (V<sup>e</sup> siècle, rejette l'émanatisme et le traducianisme et laisse voir ses sympathies pour le créatianisme:

*Nec partem dicimus Dei animam . . . nec de creatura aliqua factam . . . ; sed ex Dei tantum voluntate formari, cujus potentiæ non necessaria est materia, ex qua quod voluerit operatur, sed ipsa voluntas ejus materia eorum, quæ fieri aut esse mandaverit. Sed nec illi assertioni trademus manus, qua quidem superfluo delectantur, ut credant animas ex transfusione generari* <sup>72</sup>.

26. Jean Philopon, monophysiste alexandrin (vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle) attribuait, au témoignage de Photius <sup>73</sup>, une origine divine à l'âme humaine, peut-être par création:

*Hominum: animus, ne cum proprio corpore quidem sit creatus. Hoc enim e terra, ille per se divina participat generatione.*

<sup>68</sup> *Epist. XV ad Thuribium Asturicensem*, n. 10: ML 54, col. 685.

<sup>69</sup> N. 14: ML 42, col. 1216.

<sup>70</sup> Voir *Admonitio in dialogum*, MG 28, col. 1113 et 1114.

<sup>71</sup> *Dialogue IV*, n. 6: MG 28, col. 1259.

<sup>72</sup> *Professio fidei*, n. 4: ML 20, col. 1030 et 1031.

<sup>73</sup> *Bibliotheca*, col. 240: MG 103, col. 1211.

27. *Saint Méthode*, patriarche de Constantinople de 843-847, encore d'après Photius<sup>74</sup>, enseignant que l'âme est donnée par Dieu, sans doute par création :

*Si Deus non crearet [daret, d'après le grec] animam, non nascerentur [pueri].*

28. *Saint Bède* († 730), dans l'ouvrage douteux *philosophia elementorum* qu'on lui attribue, s'exprime ainsi :

*Quæritur an anima et corpus sint ex eodem, an ex alio. Nos vero dicimus nullam esse illius causam præter solum Creatorem, qui omnibus dat esse*<sup>75</sup>.

29. Après saint Augustin, la plupart des écrivains ecclésiastiques subissent son influence, et hésitent entre le traducianisme et le créatianisme. Cependant le créatianisme conserve toujours des champions, parmi lesquels il faut mentionner saint *Bernard* (1090-1153), qui condense sa pensée dans la formule suivante :

*[Anima rationalis] creando immittitur, immittendo creatur*<sup>76</sup>.

30. *Hugues de saint Victor* (1100-1141) reconnaît au moins une grande probabilité à l'opinion du créatianisme qu'il établit par la raison et par plusieurs passages de l'Écriture. Voici ses paroles :

*His igitur et hujusmodi rationibus probabile factum est, animas ex traduce non esse; sed novas de nihilo creatas novis quotidie corporibus de paterno semine sunt, et rursus in vulva formatas ad vivificationem infundi. In quibus tamen omnibus nulla unquam ratio sive auctoritas in tantum prævalere potuit ut dubietatem tolleret quæstionis, excepto eo solo quod fides catholica magis credendum elegit animas quotidie corporibus vivificandis sociandas de nihilo fieri quam secundum corporis naturam et carnis humanæ proprietatem de traduce propagari*<sup>77</sup>.

31. *Pierre Lombard* († vers 1164) est catégorique; c'est chez lui que se rencontre pour la première fois, la formule classique qui condensera l'enseignement de l'École: *creando infundit [Deus] et infundendo creat*.

<sup>74</sup> *Biblio.*, cod. 237: MG 103, col. 1161.

<sup>75</sup> ML 90, col. 1176.

<sup>76</sup> *Sermo II in Nativitate Domini.*, n. 6: ML 183, col. 122.

<sup>77</sup> *De Sacramentis christianæ fidei*, l. I, pars VII, c. XXX: ML 176, col. 300-301.

*Quidquid de anima primi hominis æstimetur, de aliis certissime sentiendum est, quod in corpore creentur: creando enim infundit eas Deus et infundendo creat* <sup>78</sup>.

32. *Alcher de Clairvaux* († vers 1169), qu'on reconnaît aujourd'hui pour l'auteur du livre *De Spiritu et Anima*, autrefois attribué à saint Augustin, professe clairement la création de l'âme:

*Creata est anima a Deo, vita a vita, simplex a simplici, immortalis ab immortali* <sup>79</sup>..

*Est quidem inspirata a Deo homini vita, non de præjacenti materia, sed de nihilo facta ab eo* <sup>80</sup>.

*Dicimus rationales animas pro essentia fieri quotidie de nihilo novas* <sup>81</sup>.

Et en même temps qu'il affirme la vérité, Alcher réfute l'émanatisme, le traducianisme ainsi que les objections opposées au créatianisme.

33. *Alexandre de Halès* (1180-1245) enseigne que l'âme est composée de forme et de matière spirituelle, mais créée dans ces deux éléments, dans un seul et même moment:

*Unaquæque anima rationalis quoad hoc consimilem habet modum procedendi in esse, ut sicut anima Adæ infusa est creando ipsi corpori formato de limo terræ, ita anima Petri infusa est creando corpori formato de semine viri; univocatio autem generationis non propter hoc est in homine quia anima sit ab anima, sed quia corpus consimile producitur, cui datur forma a Deo Creatore* <sup>82</sup>.

34. *Saint Albert le Grand* (1206-1280), dans sa *Summa de creaturis*, se fait partisan déclaré du créatianisme:

*De anima autem sola rationali dicimus, quod ipsa infundendo creatur et creando infunditur a prima causa . . . In semine igitur hominis est virtus formativa membrorum corporis humani, quibus formatis, per creationem infunditur anima a Deo* <sup>83</sup>.

*Nos dicimus quod in homine est una substantia quæ est anima, et non tres substantiæ, et ideo non possumus dicere, quod ex hac substantia, in parte creatur a Deo quantum ad rationales potentias, et in parte educatur ex substantia seminis quantum ad potentias sensibiles; sed totum dicimus creari a Deo, et infundi corpori* <sup>84</sup>.

<sup>78</sup> *II Sent.*, dist. 17, c. 2. Quaracchi, 1916, t. I, p. 384.

<sup>79</sup> *De Spiritu et anima*, c. XXXVI: ML 40, col. 807.

<sup>80</sup> *Ibid.*, c. XXXIX: ML 40, col. 809.

<sup>81</sup> *Ibid.*, c. XLI: ML 40, col. 810.

<sup>82</sup> *Summa Theologica*, Quaracchi, t. II, 1928, p. 401.

<sup>83</sup> *II<sup>a</sup> pars*, tract. I, q. 17, a. 3, Paris, Vivès, 1896, t. XXXV, p. 156.

<sup>84</sup> *Ibid.*, ad 21<sup>um</sup>, p. 159.



35. *Saint Bonaventure* (1221-1274) admet comme *Alexandre de Halès* une composition de matière et de forme dans l'âme, mais il professe explicitement sa création :

*Est tertius modus dicendi catholicus et verus, quod animæ non seminantur, sed formatis corporibus a Deo creantur, et creando infunduntur, et infundendo producuntur* <sup>85</sup>.

36. Avec *saint Thomas d'Aquin*, le créatianisme entre comme une solide vérité dans le patrimoine de la pensée chrétienne et devient la doctrine universelle de l'École. Le *Docteur Subtile* lui-même — *Joannes Duns Scotus*, 1220-1308 — est d'accord avec *saint Thomas*, bien que pour lui, cette vérité ne puisse être démontrée par la raison <sup>86</sup>.

37. Il faut ajouter enfin que beaucoup de partisans de la préexistence des âmes, tels qu'*Origène* et ses disciples, ainsi que *Leibniz*, admettent qu'elles ont toutes été créées ensemble au début du monde.

## 2. LES PARTISANS DE LA CRÉATION OPÉRÉE PAR LE MOYEN D'UNE CAUSE SECONDE.

*Saint Thomas* expose cette doctrine en l'attribuant surtout à *Avicenne* :

*Res sub quodam ordine a primo principio produsse quidam philosophi opinati sunt: posuerunt enim a primo principio, quod Deus est, eo quod est unum et simplex, non potuisse immediate plura prodire, eo quod idem natum est facere idem (Aristote, De gener. et corrup., 1, 11); et ideo a primo immediate procedit intelligentia prima, in quam incidit, ex eo quod ab alio esse habet, quædam pluralitas potentiæ et actus; et ita ab hac intelligentia, secundum hoc quod intelligit primum principium, dicunt effluere secundam intelligentiam, quæ est minoris actualitatis quam prima, cum causatum sit deficiens a sua causa essentiali. . . ; et sic deinceps usque ad ultimam intelligentiam . . . quam dicunt intelligentiam agentem: et ab hac dicit Avicenna (De intellig., c. IV, divis. III) effluere animas humanas et omnes alias formas substantiales in istis inferioribus. . . ; et ideo omnibus intelligentiis attribuunt quemdam modum creationis, secundum quod earum actio nihil præsupponit ex parte rei quæ producitur, sed tantum ex parte agentis, cujus actio firmatur super actionem causæ superioris: ut sic sola actio primi principii possit vere dici creatio, quæ non firmatur in alterius actione, sed in ipsa firmantur cæteræ actiones* <sup>87</sup>.

<sup>85</sup> *Speculum naturale*, l. XXIV, c. 48-50, ed. Duaci, 1624, t. I, p. 1746. — *In II Sent.*, d. 31, a. 1, q. 1. *Opera Omnia*, Quaracchi, 1885, t. II, p. 740.

<sup>86</sup> *Summa Theologica*, Rome, 1901, I<sup>a</sup> pars, q. 90, a. 2.

<sup>87</sup> *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2. — Voir *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3; *De Potentia*, q. 3, a. 4; *Quodl.* III, q. 3, a. 6.

On reconnaît facilement, ici, la théorie d'Avicenne<sup>88</sup>; mais il y a aussi un exposé général de tous ces systèmes, subordonnant à Dieu, reconnu comme première Cause de l'âme humaine, d'autres agents qui lui servent d'instruments.

1. D'après *Platon*, le Demiurge se sert des dieux inférieurs, nés de lui, pour produire les âmes:

[Le Demiurge] sema les âmes les unes sur la terre, d'autres sur la lune; d'autres dans chacun des instruments du temps. Et après ces semailles, il abandonna aux Dieux jeunes la tâche de façonner les corps périssables, d'y ajouter ce qui pourrait encore y manquer d'âme humaine et de tout ce qui en suivait, et de même d'en prendre la direction<sup>89</sup>.

On se souvient, cependant, que Platon a déjà été classé parmi les émanatistes.

2. Selon *Arnobé* (né vers 255 et converti au christianisme vers 295), l'âme est trop vicieuse pour être l'œuvre de Dieu; elle est plutôt celle de puissances subordonnées dont on ne saurait déterminer exactement la nature<sup>90</sup>.

3. Saint Augustin mentionne l'erreur des *Seleuciani et Herminiani* prétendant que les âmes sont formées par les anges à l'aide de l'esprit et du feu:

*Nec animarum Deo tribuunt creatori, sed creatores esse animarum Angelos volunt de igne et spiritu*<sup>91</sup>.

4. *Avicenne*, dont la théorie générale a été exposée précédemment, attribue la création des âmes à l'Intellect Agent<sup>92</sup>. Saint Thomas cite souvent sa doctrine<sup>93</sup>.

<sup>88</sup> Voir précédemment, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, avril-juin 1944, p. 73\*-74\*.

<sup>89</sup> PLATON, *Œuvres complètes*, t. X, Paris, Soc. d'édition « Les Belles Lettres », 1925, *Timée*, 42d et e.

<sup>90</sup> *Adversus Nationes*, II, 37-46: ML 5, col. 866-888.

<sup>91</sup> *De Hæc.*, n. 59: ML 42, col. 40.

<sup>92</sup> *In X Metaphy.*, c. IV, V, VII.

<sup>93</sup> *I<sup>a</sup>*, q. 45, a. 5; *Quæst. Disp.*, *De Pot.*, q. 3, a. 4; *De Anima*, a. 12; *De intelligentia agente, a qua secundum ipsum [Avicennam] fluunt formæ substantiales in istis inferioribus*; II C. *Gentes*, c. 42, 43 et 76.

5. Le livre *De Causis* composé au IX<sup>e</sup> siècle, par un moine syrien utilisant l'œuvre de Proclus<sup>94</sup>, enseigne la création médiante des âmes :

*Causa prima causavit esse animæ mediante intelligentia*<sup>95</sup>.

[*Causa prima*] est creans omnes res; verumtamen est causans intelligentiam absque medio, et causans animam et naturam et reliquas res mediante intelligentia<sup>96</sup>?

6. *Dominique Gundisalvi* (XII<sup>e</sup> siècle), philosophe important mais influencé par le néoplatonisme arabe, enseigne que l'âme est créée de matière spirituelle par les anges, sur l'ordre de Dieu<sup>97</sup>.

7. La doctrine de *Siger de Brabant* (1235) reproduit celle d'Averroès, sauf son émanatisme. Après avoir admis que Dieu a produit par une véritable création l'être le plus rapproché de lui, il établit, selon la théorie arabe, une série d'Intelligences pures, s'engendrant l'une l'autre jusqu'à l'Intellect Actif, qui est l'Intelligence commune de l'humanité. Par son union extrinsèque aux phantasmes des âmes individuelles, qui ne dépassent pas l'ordre sensitif, l'Intelligence active les fait participer à la pensée<sup>98</sup>.

Mais sous la pression des objections du frère Thomas, et aussi, contraint par la condamnation de l'Église (1270), Siger abandonne l'averroïsme, et en vient à accorder à chaque homme une intelligence active et passive<sup>99</sup>.

A-t-il suffisamment évolué pour professer la création immédiate par Dieu de cette âme intelligente, propre à chaque homme? On l'ignore. Il demeure en tout cas assuré qu'il enseigna d'abord la création médiante de

<sup>94</sup> SAINT THOMAS, *Opusc. X*, lect. I (éd. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1927), t. I, p. 196.

<sup>95</sup> Prop. 3<sup>a</sup>, p. 205.

<sup>96</sup> Prop. 9<sup>a</sup>, p. 239-240. — Voir prop. 16<sup>a</sup>, p. 267.

<sup>97</sup> Gundisalvi expose sa doctrine dans le *De immortalitate animæ*, édité dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Münster, Aschendorff, 1897. B. II, Neft 3. II a aussi le *De Anima* édité par A. Löwenthal, Berlin, 1891, p. 79-131. Voir M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, t. II, p. 63-66.

<sup>98</sup> DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, t. II, p. 189, 191.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 192. *Quamvis via Commentatoris [Averroès] probilitatem habeat, non tamen est vera . . . Quia ex positione sua sequitur quod homo non intelligat, sed intelligatur magis (Quæstiones de Anima, Liber III, q. 7, dans MANDONNET, Siger de Brabant (coll. Les Philosophes Belges, t. XII), vol. I, Louvain, 1921, p. 133).*

l'Intellect actif, commun à toute la race humaine, sinon celle de l'âme individuelle, qui était, selon ce philosophe, purement sensitive.

8. Les *théologiens gréco-russes*, influencés par Théophane Brocopovitch dans sa *Theologia christiana*, admettent en général, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, pour expliquer l'origine de l'âme humaine la théorie suivante: les parents engendreraient avec le corps l'âme des enfants, mais en vertu de la bénédiction spéciale donnée par Dieu à nos premiers parents, dans ces paroles: *Crescite et multiplicamini, et replete terram*<sup>100</sup>.

9. Au XIX<sup>e</sup> siècle, *J. Frohschammer* (1821-1893), prêtre et professeur à l'Université de Munich, propose une doctrine selon laquelle l'âme des enfants serait créée par les parents, grâce à une puissance créatrice secondaire que le genre humain a reçue de Dieu. Pour lui toutes les âmes, végétales, animales ou raisonnables sont créées par celui qui engendre. La matière du nouveau vivant, dit-il, lui préexiste et n'a pas besoin d'être créée; mais sa forme, qui avant lui était dans le néant, est nécessairement créée. Partant de ce faux principe cartésien qui ignore la puissance de la matière et fait sortir du néant absolu les nouvelles formes qui arrivent à l'existence<sup>101</sup>, il conclut à la création des âmes humaines par les parents<sup>102</sup>. Basés sur le même principe, les occasionalistes refusaient de reconnaître aux créatures une véritable causalité et faisaient intervenir Dieu pour expliquer la production de tout être.

(à suivre)

Robert LACROIX, prêtre.

<sup>100</sup> M. JUGIE, A.A., *Theologia dogmatica christ. orient.*, t. II, *De Deo Creante*, Paris, Letouzey, 1933, c. III, a. 3, p. 604.

<sup>101</sup> Voir saint THOMAS, *Quæst. Quodl. XII*, q. 7, a. 10.

<sup>102</sup> *Substantia humanitatis est idea divina humanitatis realizata; quæ in quantum hujusmodi, potentiam habet et destinationem producendi innumerabiles ejusdem speciei personalitates, sese evolvendo per virtutem creativam. Substantia geniti numquam et nusquam præexistebat; sed nascitur per actum generationis, per quam virtute creativa producitur. Ergo generatio est actus creativus humanæ naturæ, et creatio ex nihilo mediante potentia creatrice secundaria, quam genus humanum a Deo recepit* (*De origine animarum humanarum seu defensio generatianismi*, livre condamné par le Saint-Siège, le 5 mars 1857).

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

*Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion.* Volume I. New York, Cosmopolitan Science and Art Service Co., Inc., 1943. In-8, VII-418 pages.

Quelques professeurs de l'Université catholique de Washington ont cru qu'il y avait encore place en Amérique pour un nouveau recueil périodique consacré à l'histoire de la civilisation chrétienne dans l'antiquité et le moyen âge. Le premier volume, paru à la fin de 1943, est remarquable pour la variété des collaborateurs, des matières traitées et même des langues employées. La plupart des articles sont des apports, en certains cas très appréciables, à nos connaissances sur le sujet traité. Il va sans dire que toutes les exigences dites scientifiques sont scrupuleusement observées. La correction typographique est parfaite. Aussi, faut-il y mettre le prix.

Voici quelques notes sur des articles se rattachant surtout à la théologie. Un premier article, d'allure plutôt philologique, compare entre elles la métaphore de *saxum vivum* dans la littérature classique de l'antiquité et l'expression *lapides vivi* dans la littérature chrétienne. L'analyse de l'expression chez les classiques est finement menée. Quoi qu'il en soit des classiques, l'A. aurait pu souligner plus qu'il ne l'a fait ce que cette métaphore a de naturel pour l'esprit humain: ainsi semblent en témoigner nos langues modernes qui emploient l'expression presque sans remarquer ce qu'elle a de métaphorique (roc vif, living rock, roccia viva). Dans l'autre partie du parallèle, on aurait pu avec avantage apporter pour expliquer la psychologie de l'expression chrétienne de *lapides vivi* dans la littérature chrétienne. L'analyse de l'expression chez les classiques est finement menée. Quoi qu'il en soit des classiques, l'A. aurait pu souligner plus qu'il ne l'a fait ce que cette métaphore a de naturel pour l'esprit humain: ainsi semblent en témoigner nos langues modernes qui emploient l'expression presque sans remarquer ce qu'elle a de métaphorique (roc vif, living rock, roccia viva). Dans l'autre partie du parallèle, on aurait pu avec avantage apporter pour expliquer la psychologie de l'expression chrétienne de *lapides vivi* (I Pet. 2, 4), d'autres passages de saint Paul où se mêlent, dans une même figure décrivant le corps mystique, l'idée de croissance vitale, l'analogie du corps et l'image de construction (Col. 2, 19; Eph. 4, 16).

L'article du R. P. Th. Audet, O.P., d'Ottawa, écrit en français, s'applique à analyser le climat psychologique capable d'expliquer l'attitude intellectuelle de saint Irénée en face du problème de l'évolution du dogme chrétien. Étude de pénétrante psychologie, abondamment documentée, ajoutons aussi, littéraire. L'A. pense pouvoir conclure que « l'ambiance mentale d'Irénée n'est pas ouverte au mouvement, à une évolution homogène et positive d'une doctrine » (p. 54). Je me demande si cette conclusion fait suffi-

samment droit à la place (*Adv. Hær.*, 1, 10, 3) où « Irenée a tracé un programme théologique propre à satisfaire les justes ambitions de la foi chrétienne », ainsi que s'exprime l'A. en citant cette page. Souhaitons que d'autres contributions du Canada français apparaissent encore dans les volumes suivants.

Voici deux travaux sur la liturgie, bien propres à mettre en relief la catholicité de la liturgie, c'est-à-dire à la fois la diversité et la communauté de ses traits dans les différentes Églises. Le premier, par Johannes Quastin, examine l'*Expositio Brevis Antiquae Liturgiæ Gallicanæ*, attribuée à saint Germain de Paris, (VI<sup>e</sup> siècle), mais que l'A. préfère restituer à un auteur anonyme du VII<sup>e</sup> ou du VIII<sup>e</sup> siècle; on y veut découvrir des traces très fortes d'influences orientales variées, avec prédominance des liturgies syriaques. Les preuves apportées semblent pouvoir éclairer d'un nouveau jour la discussion qui a déjà régné sur ce sujet des influences exercées sur la liturgie gallicane.

Dom Anselm Strittmatter nous donne ensuite la première édition d'un manuscrit contenant la plus ancienne version latine encore connue des liturgies grecques de saint Basile et de saint Jean Chrysostome. Une introduction s'essaye à préciser l'âge et la région d'origine du manuscrit: sud de l'Italie, à la période normande; la qualité de la traduction suggère un traducteur peu au courant du grec. Le texte lui-même édité selon toutes les exigences critiques, n'offre pas peu d'intérêt soit pour faire connaître l'ancienne liturgie grecque, soit pour révéler certains traits de la liturgie latine, que le traducteur a fait passer plus ou moins consciemment dans son texte.

La pensée spéculative du moyen âge occidental fait l'objet de deux études. L'une sur la théologie du XII<sup>e</sup> siècle par Von Arthur Landgraf, en allemand; elle réunit dans une première partie bon nombre de textes sur le nominalisme cueillis à des ouvrages théologiques de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle; une autre partie sans relation avec la première, est une série de notes historico-littéraires, sur les *Sentences* de Robert Pulleyn et leurs relations aux ouvrages de Pierre Lombard, Pierre Abélard et Gilbert de la Porrée.

D'éminents historiens de la philosophie médiévale ont fait d'Occam un fauteur de scepticisme. Le P. Böhner, O.F.M., s'inscrit en faux contre ce jugement. A cette fin, il discute les théories d'Occam sur la *notitio intuitiva*; à l'appui de son interprétation, il apporte une étude critique et l'édition révisée d'un texte important à ce propos. Aux historiens de la philosophie d'y voir.

Des comptes rendus séparés s'occuperont des autres articles de ce nouveau périodique auquel nous souhaitons de continuer avec succès le travail sérieux qu'il a entrepris.

*Medieval Georgian Historical Literature (VII<sup>th</sup>-XV<sup>th</sup> Centuries)*, by Prince CYRIL TOUMANOFF. — Les orientalistes qui de temps à autre abordent quelque aspect de la littérature géorgienne ne manquent pas de déplorer le peu d'attention qu'on a prêté jusqu'ici, en Occident, aux productions de cette culture. Et pourtant, un simple coup d'œil sur les travaux qui nous sont accessibles laisse entrevoir le profit que retireraient d'une exploitation poussée et méthodique de monuments géorgiens, l'histoire et la littérature chrétiennes. Il convient donc de féliciter l'A. d'avoir rompu avec l'apathie générale.

Son étude a pour but précis de présenter un exposé systématique des sources de la littérature historique médiévale de la Géorgie. Pour rendre cette revue plus assimilable, l'A. a eu l'heureuse idée de la faire précéder d'un aperçu rapide des vingt et un siècles de l'histoire géorgienne.

Quant aux documents examinés, ils sont au nombre de dix-sept, divisés en deux groupes selon qu'ils sont contenus ou non dans les *Annales géorgiennes*. A chacune de

ces sources l'A. s'arrête plus ou moins longuement, discutant, selon le cas, la provenance, la date de composition, la valeur; donnant le contenu et les éditions. Les *Annales géorgiennes* sont aussi examinées comme un tout avant d'être disséquées dans les sept sources qui les constituent.

Une double liste chronologique des sources et de leurs manuscrits résume tout ce travail d'analyse et remédie au touffu inévitable d'une revue de documents aux multiples interdépendances.

Une étude de sources est toujours bienvenue; dans une matière aussi peu explorée que celle de l'histoire géorgienne, elle est absolument nécessaire, fondamentale. Pratiquement complète, solide, strictement scientifique, celle que donne ici le prince Cyril Toumanoff pourra orienter sûrement ceux que les études géorgiennes attireraient.

*Bernardus Compostellanus Antiquus. A Study in the Glossators of the Canon Law*, by STEPHAN KUTTNER. — L'A. présente un essai de reconstruction de l'œuvre de Bernard de Compostelle qui vécut au début du XIII<sup>e</sup> siècle: ses gloses sur le *Décret* de Gratien et sur la *Compilatio prima*, ses *Quæstiones disputatæ* et quelques observations sur la *Compilatio Romana*. A cette fin il fait l'historique des glossateurs de cette période, c'est-à-dire de la fin du XII<sup>e</sup> siècle et du commencement du XIII<sup>e</sup>, afin de connaître les glossateurs contemporains du maître espagnol. La principale difficulté est de distinguer les gloses appartenant à Bernard de Pavie et celles appartenant à Bernard de Compostelle; les abréviations ne suffisent pas toujours à les identifier et il faut alors recourir aux textes parallèles et à l'interprétation doctrinale. C'est une étude technique d'une solidité remarquable et une contribution sérieuse à l'histoire générale des glossateurs canoniques.

*Jordanus of saxony's vita Sancti Augustini, the source for John Capgrave's life of St. Augustine*, by RUDOLPH ARBESMANN, O.S.A. — Le sujet annoncé dans le titre est précédé d'un aperçu de la vie et des œuvres de Jourdain de Saxe, O.S.A. († 1380). Introduction relativement étendue, mais non inopportune, puisqu'on connaît si peu cet auteur médiéval. On notera, par exemple, les multiples réimpressions d'un de ses écrits spirituels, les *Meditationes de vita et passione Jesu Christi*, à l'époque des incunables; un autre indice de l'atmosphère religieuse de l'Empire germanique d'avant la Réforme.

L'auteur en vient alors au point précis de son étude où il établit la dépendance certaine de la *Life of St. Augustine* vis-à-vis de la *Vita* manuscrite de Jourdain.

Il s'agit donc d'une étude bio-bibliographique. Elle plaira directement aux médiévistes que ce genre d'inquisition intéresse. Mais elle profitera à tous par l'allure très scientifique et méthodique de la recherche.

La facture de l'article atteste une connaissance étendue et précise du sujet: ce qui ne doit pas étonner, puisque l'auteur a collaboré récemment à l'édition d'un des principaux écrits de Jourdain de Saxe<sup>1</sup>.

*Plena Potestas and Consent in Medieval Assemblies. A Study in Romano-Canonical Procedure and the Rise of Representation, 1150-1325*, by GAINES POST. — C'est la doctrine de la représentation au moyen âge, que l'A. traite dans cet article. Il retrace

<sup>1</sup> Jordani de Saxinia Ord. Er. S. Aug. Liber Vitas Fratrum, éd. R. Arbesman and W. Hümpfner, New York, Cosmopolitan Science and Art Service Co., 1943.

d'abord l'origine de cette doctrine dans le droit romain et dans le droit ecclésiastique, puis il montre son application dans les diverses institutions du moyen âge. Les procureurs en effet recevaient des mandats ou des pouvoirs différents de leurs souverains pour se rendre aux Conciles, ou au Parlement anglais, aux Cortes espagnol et aux Assemblées générales en France. Cette étude nous fait suivre l'évolution et l'application de cette institution juridique dans la procédure judiciaire et dans la représentation diplomatique.

Pères Jacques GERVAIS, Paul-Émile DROUIN et René LATRÉMOUILLE, o. m. i.

---



# Recension des revues

---

## Catholic Historical Review (The).

January 1944. — Richard PATTEE: *A Revisionist Approach to Hispanic American Studies*, p. 431-444. — W. Stanford REID: *The Origins of Anti-Papal Legislation in Fifteenth-Century Scotland*, p. 445-469. — Howard R. MARRARO: *American Travellers in Rome, 1849-1850*, p. 470-509. — John Tracy ELLIS: *Some Student Letters of John Lancaster Spalding*, p. 510-539.

April 1944. — Friedrich ENGEL-JANOSI: *Two Austrian Ambassadors Discuss The Successor of Pius IX*, p. 1-27. — Thomas T. MCAVOY: *Bishop Flaget's Pastoral to the People of Detroit*, p. 28-40. — *Twenty-Fourth Annual Meeting of the American Catholic Historical Association, New York City, December 29-30, 1943*, p. 41-50.

## Harvard Theological Review (The).

January 1943. — Charles C. TORREY: *The Older Book of Esther*, p. 1-40. — Campbell BONNER: *Note on Mark 6, 20*, p. 41-44. — H. J. ROSS: *Quisque Svos Futimur Manes*, p. 45-48. — Jacob J. RABINOWITZ: *Some remarks on the Evasion of the Usury Laws in the Middle Ages*, p. 49-59.

## New Scholasticism (The).

January 1944. — Victor M. HAMM: *Burke and Metaphysics*, p. 3-18. — Kato KISZELY-PAYZS: *St. Augustine on Peace*, p. 19-41. — John D. MCKIAN: *The Raison d'Être of the Human Composite*, p. 42-75. — Alphonse R. VONDERAHE: *The Anatomic Substratum of Emotion*, p. 76-95.

April 1944. — Anton C. PEGIS: *In Defense of St. Augustine*, p. 97-122. — John WELLMUTH: *Two Views on Immediate Inference*, p. 123-146. — Edward SUTFIN: *Bacon's Opinion of His Predecessors*, p. 147-184. — G. Kasten TALLMADGE: *Noûs and Naturalism*, p. 185-196. — Gerald B. PHELAN: *A note on the Formal Object of Metaphysics*, p. 197-201. — *A Bibliography of the Writings of John F. McCormick, S. J.*, p. 202-206.

## Thomist (The).

January 1944. — Xavier ZUBIRI: *Socrates and Greek Wisdom* (Translated by R. S. WILLIS, Jr.), p. 1-64. — R. C. PETRY: *The Social Character of Heavenly Bea*

*titude*, p. 65-79. — Mortimer J. ADLER and Walter FARRELL, O.P.: *The Theory of Democracy*, Part V (Continued), p. 80-131.

April 1944. — Sebastian CARLSON, O.P.: *The Virtue of Humility*, p. 135-178. — Thomas GREENWOOD: *The Platonic Theory of the Continuum*, p. 179-203. — W. H. KANE, O.P.: *The Nature and Extend of Philosophy of Nature*, p. 204-232. — John A. OESTERLE: *Another Approach to the Problem of Meaning*, p. 233-263.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

---

# L'origine de l'âme humaine

(suite)

---

## SECTION THÉORIQUE.

Le créatianisme qui, seul, enseigne la vérité au sujet de l'origine de l'âme humaine, sera démontré de deux façons: indirectement, par la réfutation des théories opposées, et de façon directe ou en lui-même. De la sorte, un double faisceau de lumière sera projeté sur le problème, et contribuera à augmenter d'autant la conviction de l'esprit.

Le secret de son origine n'est pas révélé à l'âme dans cette conscience concomitante et confuse qui se joint à toute activité psychique ayant pour objet le monde extérieur; ni même dans la réflexion qu'elle exerce sur elle-même sans y joindre le raisonnement scientifique. Placé en dehors du champ de l'expérience externe et interne, ce secret ne peut être placé que par le procédé de la déduction où l'analyse et la confrontation des concepts font jaillir des évidences éloignées qui échappent au regard d'une réflexion rapide et sans profondeur <sup>1</sup>.

La multiplicité des opinions émises sur cette question prouve que dans le domaine de la déduction scientifique, il est facile à l'erreur de s'introduire, et que l'esprit n'est assuré d'y trouver la vérité qu'à condition de cheminer avec prudence. Pour cela, il doit recueillir fidèlement les données de l'expérience, animé du désir de se modeler sur le réel et d'en épouser toutes les nuances, puis rester fidèle à sa propre lumière, qui a son expression fondamentale dans les premiers principes. Ceux-ci, dérivés immédiatement de la notion d'être, sont les premières lois de toute réalité. Et c'est en leur soumettant les données d'une expérience exacte, qu'on voit jaillir la vérité cherchée. Le rapprochement des conclusions peut pro-

<sup>1</sup> *Ad secundam cognitionem de mente habendam [sc. de ejus natura] non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio* (1, q. 87, a. 1).

duire à son tour de nouvelles évidences. Mais la loi à observer, pour édifier solidement en philosophie, reste toujours la même: respect de l'expérience et fidélité aux premiers principes de l'esprit.

Venant après les Pères de l'Église qui mirent la philosophie au service de la foi, les grands scolastiques qui construisirent la synthèse définitive de la foi et de la raison, enfin après la Renaissance et ses erreurs provoquées par la rupture avec la pensée traditionnelle, nous pouvons profiter d'une expérience très vaste. Tout en nous imposant le devoir de trouver nous-même la vérité, les multiples expériences du passé peuvent donc nous servir grandement.

Le critère extrinsèque de l'autorité qui a son utilité en philosophie, bien qu'il occupe le dernier rang dans l'échelle des valeurs, revêt une valeur particulière lorsqu'il ressortit au magistère de l'Église<sup>2</sup>. Parce qu'il jouit en certaines circonstances du privilège de l'infaillibilité, le témoignage de l'Église peut fournir à une thèse déjà établie par la raison, une confirmation de valeur incomparable. On demandera donc à l'Église ce qu'elle pense de l'origine de l'âme, problème pour le moins connexe à certaines questions de la foi.

## V. — L'ÂME HUMAINE ARRIVE À L'EXISTENCE PAR CRÉATION.

Avant d'entreprendre la preuve de cette vérité, il importe de bien situer la proposition dans les cadres où elle s'intègre, et aussi de fixer avec précision le sens des principaux termes qui seront employés.

### 1. VÉRITÉS DONT LA DÉMONSTRATION EST PRÉSUPPOSÉE.

La réflexion scientifique ne peut percer le mystère de l'origine de l'âme humaine qu'en parcourant une série d'étapes qui conduisent, comme par degrés, à la solution. Il sera donc utile de rappeler brièvement des vérités préliminaires, qui, une fois admises, contraignent l'esprit d'assigner à l'âme raisonnable, comme cause immédiate d'existence, l'action créatrice de Dieu.

<sup>2</sup> *Licet locus ab auctoritate, quæ fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus* (I, q. 1, a. 8 ad 2).

1. Il est d'abord présupposé que l'âme humaine est une véritable substance, c'est-à-dire une réalité existant par elle-même<sup>1</sup>, et demeurant permanente sous le flot continu des phénomènes qui se succèdent dans l'homme. Bien que substance incomplète dans l'ordre de l'espèce — elle a besoin d'être unie au corps pour exercer toutes ses opérations, — elle jouit cependant de cet être premier et fondamental qui se soutient lui-même, en constituant un sujet d'inhérence pour les accidents, et elle existe au delà des phénomènes d'ordre expérimental, comme une réalité que seule l'intelligence est en mesure d'atteindre directement.

Le témoignage de la conscience révèle clairement l'existence d'un « moi » ou d'un être profond, caractérisé par sa permanence sous toutes les modifications qui ne cessent de se produire dans l'homme, et réellement distinct des phénomènes, puisque eux passent et que, lui, demeure.

Le sens lui-même, bien qu'il soit impuissant à distinguer la substance des phénomènes, et à reconnaître la permanence de la première sous la mobilité des seconds, saisit cependant les deux éléments dans un bloc individuel et concret, qui, pris dans son entier, constitue le phénomène total. La substance, à titre « d'être » existant par soi-même, et de quiddité abstraite des accidents, est exclusivement objet d'intelligence. Mais le sujet concret, perçu par les sens, n'en est pas moins gros de cette réalité intelligible, qu'une faculté de connaissance capable d'épuiser le réel, est légitimée de mettre au jour.

Sans ce sujet profond et permanent, il devient impossible d'expliquer l'unité de la vie de conscience. Les phénomènes qui se succèdent n'ont plus rien qui les relie les uns aux autres, car lorsqu'un nouveau apparaît, le précédent a cessé d'exister. Et, l'homme ne pourrait plus dire que dans le passé il était affecté de telle ou telle manière, qu'il pensait, qu'il voulait, etc. Conclusion évidemment absurde, mais à laquelle conduit nécessairement le positivisme, en niant l'ordre supra-expérimental de la substance<sup>2</sup>.

2. L'union au corps est indispensable à l'âme pour constituer la nature humaine complète: son incapacité d'exercer, seule et sans orga-

<sup>1</sup> III, q. 77, a. 1 ad 2; I *Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2 ad 2; *Cont. Gent.*, 1. 1, c. 25.

<sup>2</sup> Paulus SIWEK, S.J., *Psychologia Metaphysica*, Roma, Gregoriana, 1939, 1. 3, c. 4, a. 1, pp. 382 sq.

nes, toute l'activité de cette nature, le prouve clairement. Malgré cela, on doit lui concéder d'être une substance complète dans l'ordre de la substantialité ou de l'être, en d'autres termes, d'avoir une subsistance propre.

Un principe substantiel peut être incomplet dans les deux ordres de l'espèce et de l'être à la fois, et alors il ne subsiste pas par lui-même, mais seulement grâce au composé auquel il appartient; ou, incomplet seulement dans l'ordre de l'espèce, en étant complet dans celui de l'être, et alors il jouit d'une existence propre, il est subsistant.

La forme substantielle qui a le privilège d'être subsistante, est spirituelle, ou intrinsèquement indépendante de la matière. Or cette prérogative doit être revendiquée pour l'âme humaine. Tandis que dans les êtres infra-humains, le composé de matière et de forme est seul à subsister, la forme n'existant que dans et par le tout, chez l'homme, au contraire, l'âme subsiste dans une existence propre qu'elle communique au corps<sup>3</sup>. C'est pourquoi elle est appelée principe « *quod* », ou sujet d'existence et d'opération propres, tandis que les autres formes ne sont que des principes « *quo* », par lesquels seulement un composé subsiste et agit.

La spiritualité de l'âme humaine n'est cependant pas celle des purs esprits. Ses attaches essentielles avec le corps l'en font dépendre extrinsèquement dans son être et ses opérations spécifiques. Elle est ordonnée au corps, comme forme substantielle, afin de constituer avec lui la nature humaine complète, et d'y trouver un instrument indispensable pour l'exercice naturel de sa propre vie d'esprit<sup>4</sup>. Mais cette dépendance extrinsèque et objective vis-à-vis du corps, doit se concilier avec l'indépendance intrinsèque, qui lui permet de subsister par elle-même, en communiquant l'existence au composé humain: ce qui est l'essentiel de la spiritualité.

Ce sont les opérations spécifiques d'une forme qui en manifestent la spiritualité. En vertu de la stricte proportion qui existe entre l'être et l'agir<sup>5</sup> — l'opération est l'épanouissement nécessaire de l'être et en pro-

<sup>3</sup> *Anima autem humana hoc habet proprium inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium, corpori communicat* (Cont. Gent., 1. 2. c. 87).

<sup>4</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *In I De Anima*, lect. 2, n. 19-20.

<sup>5</sup> *Esse rei proportionatur ejus operationi . . . cum unumquodque operetur secundum quod est ens* (De Spirit. Creat., a. 2). — *Cum enim agere non possit nisi quod est, unumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse* (De Pot., q. 3, a. 9).

cède comme l'effet de sa cause, — il est logique de résoudre l'énigme de la substance, par les opérations qui la manifestent <sup>6</sup>. C'est pourquoi, si une opération est reconnue comme spirituelle, parce qu'aucun organe n'a pu concourir, comme principe intrinsèque, à sa production, il faut conclure que l'âme, sa source première, est également indépendante de la matière, qu'elle est subsistante ou spirituelle. Or l'activité spécifique de l'homme, celle de l'intelligence et de la volonté, exclut le concours intrinsèque d'un organe corporel: il faut donc admettre que l'âme raisonnable, d'où procède cette activité, est elle-même spirituelle <sup>7</sup>.

Elle est fondamentale en scolastique, la doctrine de la spécification des facultés, immédiatement par leur opération, et médiatement par leur objet formel: ce qui oblige d'admettre une exacte proportion entre objet formel, opération et faculté <sup>8</sup>. Or l'être, objet formel de l'intelligence, et le bien, objet formel de la volonté, sont tous deux des réalités immatérielles. Ainsi, apparaît du même coup la spiritualité de l'opération de ces deux facultés, des facultés elles-mêmes, et de l'âme où s'enracinent des puissances spirituelles.

3. La composition à un titre quelconque, est la conséquence nécessaire des limites d'une créature, et elle doit se rencontrer chez tout ce qui n'est pas Dieu, dans les ordres de l'essence et de l'existence <sup>9</sup>, de la substance et l'accident <sup>10</sup>, enfin de la nature et de la subsistance, selon l'enseignement général des thomistes <sup>11</sup>.

<sup>6</sup> *Operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius: quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam* (Cont. Gent., l. 2, c. 79). — *Natura et virtus animæ deprehenditur ex ejus operatione, quæ etiam quodammodo est finis ejus* (I, q. 70, a. 3).

<sup>7</sup> *Cum enim operatio non possit esse nisi rei per se existentis, oportet illud quod per se habet operationem absolutam etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione, aliquod organum corporale communicet* (II Sent., d. 19, q. 1, a. 1).

<sup>8</sup> ARISTOTE, *De Anima*, l. 2, c. 4, 415a16; *Comment. Sancti THOMÆ in h. l.*, lect. 6, n. 303 sq.; I, q. 77, a. 3.

<sup>9</sup> *Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum; per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quæ participat esse, et aliud esse participatum* (*De Spir. Creat.*, a. 1). — I, q. 75, a. 5 ad 4.

<sup>10</sup> I, q. 54, a. 1 et 3.

<sup>11</sup> *Quia natura, puta humanitas, est quid habitum existens in habente, licet sit composita, tamen sibi non convenit proprie esse per se. Proprie ergo ens per se dicitur substantia composita, quæ est suppositum* (*Opusc. 46, Totius Logicæ summa*, tr. 2, c. 2 — *Opuscule douteux qui contient cependant la doctrine thomiste*). — Voir J. MARTAIN, *Les Degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris, 1932, annexe 4, pp. 845-853.

L'âme humaine, comme tout être fini, est nécessairement composée dans ces trois ordres; mais elle répudie toute autre sorte de composition propre à l'être matériel complet: la composition essentielle de matière et de forme et la composition intégrale de parties quantitatives. La forme substantielle, à titre de premier principe actuel de l'être mobile, exclut la composition dans l'essence — si elle n'était pas simple dans cet ordre, elle ne serait pas premier principe, — mais l'âme raisonnable, à un titre spécial, celui de sa spiritualité, exclut la matière.

Les parties intégrales proviennent de la quantité, accident qui a sa source dans la matière et qui a pour effet de donner des parties étendues à la substance. Une forme substantielle est par conséquent, en elle-même, simple intégralement, et, à plus forte raison, une forme spirituelle, telle que l'âme humaine.

De la simplicité intégrale résulte l'indivisibilité: ce qui exclut les parties ne peut être soumis à la division en parties. Cependant, l'indivisibilité qui est requise par toute forme substantielle considérée en elle-même, peut se trouver combattue par les exigences du composé. Les formes indivisibles en soi, peuvent être multipliées à la division du composé. Cela arrive lorsque la forme trouve dans les parties obtenues par la division, une matière présentant l'essentiel des dispositions qu'elle requiert, et que possédait pleinement le corps complet. Mais le corps humain n'est pas divisible en parties de cette sorte, et de plus, l'âme raisonnable, en tant que spirituelle, est subjectivement indépendante de la matière: ce qui lui fait exclure toute division possible.

## 2. NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

Les définitions sommaires déjà données, dans la partie historique, pour les différents modes de production, doivent maintenant être reprises et complétées, de façon à faire ressortir les caractères propres à chacune d'elles.

1. *L'émanation* s'oppose à la causalité efficiente de la création ou de la génération. Elle ne consiste pas à tirer l'être du néant, ni de la matière qui, en subissant une transformation, devient un nouvel être; mais elle fait procéder l'acte de son principe, comme une extension, un développement, qui loin de diminuer la source, ne fait qu'en manifester ou en



étendre la perfection <sup>12</sup>. C'est ainsi que les facultés procèdent de la substance dont elles sont le complément, et que l'opération éclôt dans les puissances en actualisant leurs virtualités.

L'émanation se distingue donc nettement de la création, qui ne présume rien à l'effet produit, et de l'évolution de la matière, où un nouvel être reçoit l'existence par suite d'une substitution de formes dans le sujet matériel.

2. *La génération des vivants* que la scolastique définit: *origo viventis a principio vivente conjuncto in similitudinem naturæ*, consiste dans une activité vitale tendant à produire, au moyen de la substance des parents, un autre vivant de même nature qu'eux. Mais comme cette génération ne s'accomplit qu'au moyen d'une semence détachée de ceux qui engendrent, et qui doit évoluer pour donner son fruit, le nouveau vivant, il faut y voir un cas particulier de la génération en général dont le théâtre est la nature physique.

Or, la génération en général consiste dans la production d'un effet par suite de l'introduction d'une nouvelle forme dans la matière: c'est le changement par lequel un sujet réel passe du non-être à l'être, c'est-à-dire de l'indéterminé à l'être déterminé <sup>13</sup>, de la privation d'une forme à son acquisition. Elle s'oppose à la corruption qui fait passer le sujet de l'être déterminé à l'indétermination, de la possession d'une forme à sa privation, et se divise en génération substantielle ou accidentelle, selon que le changement fait acquérir une nouvelle forme substantielle à la matière première ou qu'il introduit une forme accidentelle dans la matière seconde.

Les caractéristiques de ce mode de production sont la préexistence d'une matière, et la transformation de celle-ci pour donner naissance à l'être nouveau. Il est propre au monde physique où la matière en mouvement est le sujet d'une transformation perpétuelle et produit ainsi sans

<sup>12</sup> *Emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultantiam, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce calor* (I, q. 77, a. 6 ad 3).

<sup>13</sup> *Generatio est transmutatio ad esse* (In IV *Metaphys.*, lect. 16, n. 727).

cesse de nouveaux êtres dont l'existence a coûté celle de certains autres: *corruptio unius, generatio alterius*, dit l'adage<sup>14</sup>.

Il est à remarquer que dans le changement, dont la génération n'est que la face positive — la corruption étant le côté négatif, — ce qui est produit directement ce n'est pas la matière, qui préexiste au changement, ni même la forme nouvelle, qui intervient dans cette matière, mais le composé des deux. L'être n'est donc pas communiqué à la forme, mais au composé de matière et de forme; et comme le devenir est proportionné à l'être, il faut conclure que la génération vise directement le composé, et seulement de façon indirecte, la forme<sup>15</sup>.

Cela, parce que l'être nouveau, terme de la génération, vient d'une matière qui entre nécessairement dans sa constitution. Ainsi, par exemple, dans la fabrication d'un cercle métallique, ce n'est pas la forme circulaire qui est produite directement ou qui reçoit l'existence, mais une forme affectant et déterminant la matière, c'est-à-dire une forme unie à la matière. Si la forme était le terme direct du changement, elle serait elle-même composée de matière et de forme, et il faudrait admettre une série infinie de générations pour expliquer la production de chaque forme<sup>16</sup>. Il faut donc admettre que ce mode de production, en tant qu'évolution de la matière, ne communique l'être directement qu'au composé; et la forme est produite indirectement, c'est-à-dire en autant que partie d'un composé.

3. *La transformation* n'est qu'un changement substantiel, où un nouvel être, engendré, provient d'un autre qui s'est corrompu. Ce qui vient d'être dit sur la génération s'applique donc à la production des nouvelles substances, telle qu'elle est conçue par les évolutionnistes et les transformistes.

<sup>14</sup> « La durée de ce monde a un double sens — un sens positif: elle crée; un sens négatif: elle détruit. Tel est le changement qu'on pourrait définir équivalement une vie mourante ou une mort vivante » (A.-D. SERTILLANGES, O.P., *Spiritualité*, Aubier, Paris, 1938, p. 55).

<sup>15</sup> *Oportuit eum probare quod forma non fieret nisi per accidens. Et hoc ideo est, quia formæ non proprie habent esse, sed magis sunt quibus aliqua habent esse. Unde si fieri est via ad esse, illa tantum per se fiunt, quæ per formas habent esse. Formæ autem incipiunt esse, eo modo quo sunt in illis factis, quæ per formas esse habent* (*In VII Metaphys.*, lect. 7, n. 1419). — I, q. 75, a. 6.

<sup>16</sup> *In VII Metaphys.*, lect. 7, n. 1420.

4. *La création*, qui dépasse infiniment les deux modes de production précédents, consiste à faire succéder l'être au néant, à produire un effet qui ne soit en relation de dépendance qu'avec sa seule cause efficiente, et nullement avec une cause matérielle quelconque. En l'opposant à la génération, les scolastiques lui donnent comme définition: *Productio rei ex nihilo sui et subjecti*<sup>17</sup>, ou production faisant exister tout l'être sans l'aide d'aucun sujet préexistant.

Toute production place dans l'existence ce qui n'y était pas et, par conséquent, tout effet est causé *ex nihilo sui*; mais, tandis que dans la génération ou l'émanation, un sujet quelconque préexiste, d'où provient le nouvel être, dans la création au contraire, rien de réel ne précède l'effet comme cause formelle ou matérielle: il est produit *ex nihilo sui et subjecti*.

Diverses définitions peuvent être données de la création selon le point de vue sous lequel on l'envisage: a) considérée dans son terme positif, elle est la production universelle de l'être de l'effet<sup>18</sup>; b) considérée surtout dans son point de départ ou terme négatif, c'est la production de tout l'être venant du néant absolu<sup>19</sup>; c) enfin, considérée des deux façons à la fois, on la définit: la production de tout l'être d'une chose, sans le secours d'aucune matière<sup>20</sup>.

### 3. DÉMONSTRATION DE L'ORIGINE DE L'ÂME HUMAINE PAR CRÉATION.

Ce sont les caractères précédemment attribués à l'âme qui jettent la lumière sur son origine. Ils contiennent la solution du problème, comme les principes renferment la conclusion. Aussi, en les scrutant profondément, trouve-t-on la vérité cherchée: et cela constitue une démonstration positive. Mais la réfutation de l'erreur constitue une autre raison d'adhérer au vrai; dans le but d'accroître l'évidence qui le manifeste, nous joindrons cette preuve négative à la première.

<sup>17</sup> La particule « ex », indique ici non pas une cause matérielle, mais seulement la succession logique entre le néant et l'être (I, q. 44, a. 1 ad 3).

<sup>18</sup> I, q. 45, a. 3, *Sed contra*.

<sup>19</sup> *Emanatio totius esse ex non ente quod est nihil* (I, q. 45, a. 1).

<sup>20</sup> *Productio alicujus rei secundum totam suam substantiam, nullo præsupposito* (I, q. 65, a. 3).

Tout d'abord il faut déclarer qu'on n'a plus à s'occuper des théories qui refusent de reconnaître la substantialité et la subsistance propre de l'âme humaine. De semblables doctrines nient simplement l'âme, telle que l'entendent généralement les hommes, et telle que la philosophie, vraiment digne de ce nom, en établit la nature. Il ne reste donc plus à examiner que les autres théories.

Or les différentes hypothèses susceptibles d'être faites pour expliquer l'origine d'une âme subsistante, sont contenues dans la disjonction suivante, et les subdivisions de ses deux membres: l'âme raisonnable, dont la contingence exige impérieusement qu'elle soit causée, vient d'un sujet qui lui préexiste ou du néant absolu. Dans le premier cas, elle procède soit par voie d'émanation, soit par voie de génération, soit enfin par voie de transformation subie par une âme inférieure. Or, elle ne peut émaner que de Dieu, des anges, ou de l'âme des parents. Si elle est engendrée, elle éclôt d'une semence spirituelle ou corporelle. Enfin si l'âme raisonnable naît de l'évolution de l'âme sensitive, cette transformation est opérée par les seules forces de la nature ou par Dieu agissant dans la nature miraculeusement.

Dans le second cas, c'est la création, qui doit être attribuée exclusivement à Dieu, ou à Dieu et à une créature quelconque qui lui servirait d'instrument.

Ce sont là les seules opinions possibles sur la question: toute autre ne serait que la modification accidentelle de l'une d'elles et devrait s'y ramener.

#### A. — DÉMONSTRATION INDIRECTE, OU RÉFUTATION DES THÉORIES ERRONÉES CONCERNANT L'ORIGINE DE L'ÂME HUMAINE.

##### 1. RÉFUTATION DE L'ÉMANATISME.

C'est d'abord une répugnance d'ordre général que l'on découvre dans les différentes formes d'émanatisme. Elles s'opposent toutes à la simplicité essentielle et intégrale ainsi qu'à la spiritualité de l'âme. Aussi, les joindrons-nous toutes, d'abord, dans une même réfutation; ensuite, nous ferons ressortir les répugnances spéciales de la principale forme d'émanatisme, celle qui fait dériver l'âme raisonnable de la substance divine.

a) L'émanatisme pose le problème de la divisibilité de l'âme. Si celle-ci émane d'une source quelconque, elle y a d'abord existé en puissance avant de recevoir, à un moment donné, l'existence autonome en vertu d'une séparation ou division. S'il fallait voir dans l'émanation la voie d'origine d'une substance, celle-ci devrait appartenir nécessairement à l'ordre du composé et du divisible.

Or, en tant que principe simple, l'âme répugne à la division directe ou *per se*, ce qui est le cas, d'ailleurs, de toutes les formes substantielles. De plus, en raison du corps humain, dont l'organisme très complexe ne peut être divisé en parties de même nature que le tout, et surtout en raison de sa spiritualité qui la rend indépendante de la matière dans l'ordre de l'être, elle répugne à la division indirecte ou *per accidens*.

Si l'âme des animaux inférieurs et des végétaux peut être divisée indirectement, à la division du composé, c'est dû avant tout à son caractère de forme matérielle, qui la fait participer à l'être et aux conditions du composé matériel. Une âme spirituelle, au contraire, ne peut être affectée par les mutilations d'un composé dont elle est intrinsèquement indépendante.

Étant admise cette absolue indivisibilité de l'âme, il devient contradictoire d'expliquer son origine par la division d'une substance quelconque. En effet, on ne peut faire naître l'indivisible par division, sans ramener l'un à l'autre deux ordres opposés, et briser la proportion exigée entre l'effet et sa cause.

En outre, comment expliquer que la source d'où émanerait l'âme, et qui serait aussi indivisible qu'elle, pût se sectionner pour lui donner naissance? Nouvelle difficulté, absolument insoluble pour quiconque tient l'âme humaine pour un principe simple et spirituel.

D'ailleurs, celui qui examine de près les cas d'émanation authentique, comme celle des puissances procédant de la substance de l'âme, et celle des opérations produites par les facultés, s'aperçoit qu'elle ne consiste pas dans une division de substance, mais dans un écoulement de réalités accidentelles, qui s'ajoutent à la substance en la perfectionnant. Et alors, elle apparaît comme un épanouissement par lequel une substance s'achève et se parfait, et qui, pour cette raison, est limitée à l'ordre des déterminations accidentelles; elle est donc impuissante à produire une substance telle que l'âme.

Qu'il y ait émanation immédiate, ou médiata au moyen d'une réalité déjà émanée, c'est toujours la substance qui se parfait et s'achève dans un ordre de perfections accidentelles qui ne jouissent pas de l'existence autonome.

b) La répugnance qu'il y a à concevoir la division dans une substance spirituelle, telle que l'âme des parents, les esprits séparés ou les anges, s'accroît encore lorsqu'on veut l'introduire au sein de la Divinité. Car Dieu, à titre d'Être Premier et d'Acte Pur, revendique une absolue simplicité. De son Être, il faut bannir non seulement les compositions essentielles et intégrales, mais aussi celles de substance et d'accident, d'essence et d'existence. Tout s'identifie chez lui dans une parfaite unité: Il est son Être et son Opération. Absolue impossibilité donc d'y concevoir la moindre pluralité, ni une division quelconque de sa substance pour donner naissance à de nouveaux êtres <sup>21</sup>.

L'émanatisme des modes, bien qu'il se propose de respecter l'absolue simplicité de Dieu, en faisant dériver de sa substance les créatures sous forme de manifestations — Spinoza, par exemple, n'admet qu'un seul Être subsistant en deux natures dont la première est constituée par les attributs infinis, et la seconde par les modes qui explicitent ces attributs, — la contredit cependant, lorsqu'il déclare les modes distincts entre eux. Cette distinction réelle en implique une autre entre les modes et leur source; et alors il faut admettre la composition chez Dieu, si ce n'est une division de sa nature infinie, pour donner naissance aux modes finis.

De plus cet émanatisme répugne à bien d'autres points de vue: 1° en admettant une évolution au sein de la substance divine, il y introduit de la potentialité ou de l'imperfection; 2° en faisant de l'âme un mode de la Divinité, il est forcé d'admettre que Dieu joue le rôle de for-

<sup>21</sup> *Cont. Gent.*, l. 2, c. 85. — *Non est pars Dei anima. Si enim hoc esset omni modo incommutabilis atque incorruptibilis esset. Quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in semetipsa inciperet quantum ad ejus ipsius affectiones pertinet; quam vero aliter se habeat, non opus est extrinseco testimonio, quisquis seipsum advertit, agnoscit. Frustra enim dicitur ab eis, qui animam Dei partem esse volunt, hanc ejus labem ac turpitudinem quam videmus in nequissimis hominibus, hanc denique infirmitatem et ægritudinem, quam sentimus in omnibus hominibus, non ex ipsa illi esse, sed ex corpore: quid interest, unde ægrotet, quæ si esset incommutabilis, undelibet ægrotare non posset? . . . Non est itaque natura incommutabilis, qua aliquo modo, aliqua causa, aliqua parte mutabilis est; Deum autem nefas est, nisi vere summeque incommutabilem credere. Non est igitur anima pars Dei (Saint AUGUSTIN, *Epist.* 166, c. 2. n. 3: ML33, col. 723).*

me vis-à-vis de la matière, par conséquent, qu'il en dépend; 3° enfin, il identifie les contraires, en identifiant Dieu, l'Être infini, immuable, tout-puissant, omniscient et impeccable, avec l'âme humaine, finie, changeante, faible, ignorante et pécheresse.

L'émanatisme, sous quelque forme qu'on l'envisage, est donc un système tissé de contradictions, et il est impuissant à fournir une solution ou problème de l'origine de l'âme.

## 2. RÉFUTATION DU TRADUCIANISME.

Le traducianisme qui considère l'âme raisonnable comme transmise des parents aux enfants par le moyen de la semence corporelle, doit se réfugier dans la disjonction suivante: ou bien la nouvelle âme résulte de la division de l'âme des parents, lorsque la semence se détache de leur propre substance, ou bien elle est produite avec le corps par l'évolution de la semence.

Dans le premier cas, l'âme humaine existerait en acte dans la semence dès que celle-ci se sépare du générateur. De plus, elle ne pourrait être transmise que par un seul parent, car si la fusion des deux germes est nécessaire à la génération de l'âme raisonnable, chacun d'eux ne peut la contenir qu'en puissance; et alors elle est produite par l'évolution de la semence, non plus par une division de l'âme des parents.

Dans le second cas, l'âme humaine serait le fruit de l'évolution d'une matière, privée à l'origine de l'âme raisonnable. Pas de milieu entre ces deux hypothèses, pour qui reconnaît à la semence humaine le pouvoir de transmettre l'âme intellectuelle <sup>22</sup>.

a) La première hypothèse pose le problème de la divisibilité des formes. Pour saint Thomas, il n'y a pas de doute que les formes substantielles des végétaux et des animaux inférieurs sont divisibles « per accidens » ou indirectement, du fait que le vivant complet dont elles sont le principe actuel, peut lui-même être multiplié en plusieurs parties spécifiquement semblables au tout.

Comme la structure de ces vivants est élémentaire, on peut obtenir par la division de leur corps, plusieurs parties possédant l'essentiel de l'organisme qui les rattache à telle nature spécifique: ils sont une sub-

<sup>22</sup> *Cont. Gent.*, 1. 2, c. 86.

stance, une en acte, mais multiple en puissance. La forme substantielle rencontre dans plusieurs parties l'essentiel des dispositions exigées pour l'exercice de son rôle actualisateur. Ce qui fait qu'elle aussi est une en acte et multiple en puissance. Et ainsi, la division de ces vivants imparfaits multiplie directement leur substance, et indirectement, *per accidens*, leur âme<sup>23</sup>.

Mais, comme cette âme est matérielle ou ne possède pas d'être propre — un être propre est source d'opération propre, *operatio sequitur esse*, tandis que l'agir, dans ces êtres, procède toujours de la matière vivante, jamais de la forme seule, — il faut éviter de la concevoir comme le terme direct de la multiplication. Le composé de matière et de forme, qui seul, a l'être en propre, est engendré, corrompu ou divisé et multiplié directement. Mais la division du composé en parties de même espèce, lorsqu'elle est possible, entraîne du même coup, et de façon indirecte, la division de la forme matérielle<sup>24</sup>.

Or, c'est à un double titre que l'âme humaine répudie cette division, possible pour l'âme des végétaux et des animaux inférieurs. D'abord, elle informe le corps le plus parfait et l'organisme le plus complexe. En raison de la multiplicité des organes requis pour que le corps humain soit spécifiquement tel, il est impossible qu'il soit multiple en puissance. Si ses parties sont séparées du tout, elles cessent d'être un vivant de même espèce que le corps complet, et de constituer une matière offrant l'essentiel des dispositions exigées par l'âme raisonnable<sup>25</sup>. Il est évident, par exemple, qu'il ne peut y avoir de vie proprement humaine, ni par conséquent d'âme humaine dans un membre, tel qu'une jambe ou

<sup>23</sup> « . . . ramusculi abscissi inseruntur vel plantantur, et coalescunt; quod non esset nisi remaneret in eis vita, et per consequens anima, quæ est principium vivendi: quod contingit tanquam in unaquaque planta, anima sit una in actu, et multiplex in potentia. Sicut enim accidere videtur in formis corporum naturalium inanimatorum, ita in eis quæ propter sui imperfectionem non requirunt diversitatem in partibus, quod in aliquo uno toto anima est in actu una et plures in potentia, sicut et ipsum corpus est unum in actu, et plura in potentia. Potest enim dividi unumquodque eorum in diversas partes similes specie, sicut patet in aere, aqua et in corporibus mineralibus. Unde oportet, quod si partes sunt similes specie ad invicem et toti, quod forma specifica post divisionem, sit in utraque partium. Et eadem ratione, quia anima plantæ imperfecta est in ordine animalium, non requirit magnam diversitatem in partibus, unde anima totius potest salvari in aliqua partium (In II De Anima, lect. 4, n. 264). Voir In I De Anima, lect. 14, n. 208.

<sup>24</sup> *Esse formarum naturalium non est ipsarum absolute, sed ipsorum compositorum; non enim per se possunt subsistere: et ideo ipsis formis per se loquendo non acquiritur esse, sed substantiis compositis; unde forma per se loquendo, neque fit, neque generatur, sed compositum* (II Sent., d. 18, q. 2, a. 3). Voir II Sent., d. 1. q. 1, a. 4.

<sup>25</sup> I, q. 76, a. 8, c.



un bras, ni dans un organe, comme l'œil, le poumon ou le cerveau, lorsque ces parties sont séparées du corps.

L'unité des vivants supérieurs est donc plus forte que celle des organismes imparfaits. En plus de posséder l'unité en acte, ils excluent la multiplicité en puissance. On ne peut donc admettre pour l'âme de ces organismes complexes, la possibilité d'une division indirecte, conséquence de la division qui partagerait le tout en parties de même nature que lui. L'âme raisonnable ne peut être divisée ou multipliée *per accidens*, parce que le tout qu'elle informe n'est pas multiple en puissance<sup>26</sup>.

Mais une raison plus haute encore, s'oppose à la division de l'âme raisonnable: c'est sa spiritualité ou son indépendance intrinsèque vis-à-vis de la matière. Les formes matérielles, dans certains cas, peuvent être multipliées avec le composé, parce que, privées d'existence propre et partageant celle du tout qu'elles actuent, elles suivent nécessairement ce dernier dans ses vicissitudes: avec le composé, elles sont engendrées, corrompues ou multipliées. Mais une forme spirituelle telle que l'âme humaine, étant douée d'existence propre, est indépendante subjectivement du composé. Comme c'est elle qui communique l'être au tout, elle ne saurait périr à la dissolution du composé humain, et la multiplication de ce dernier, si elle était possible, ne pourrait entraîner de division pour cette âme indépendante intrinsèquement de la matière<sup>27</sup>.

b) Sans compter que, d'après le sens commun, comme d'après la saine philosophie, la semence ne contient qu'en puissance le vivant qu'elle doit produire, et que la génération ne peut se ramener à une division pure et simple de matière vivante. La génération en général consiste dans la communication de l'être par l'introduction d'une nouvelle forme dans la matière; et elle est précédée par un travail d'altération plus ou moins long, suivant le degré de disposition que la matière doit acquérir. Dans la génération des vivants, le point de départ est la semence qui doit évoluer, se transformer, pour arriver à produire un autre vivant de même espèce que les parents. Chez les végétaux, on remarque que la semence doit mourir même pour engendrer la vie. « Si le grain de froment

<sup>26</sup> *Cont. Gent.*, 1. 2, c. 86.

<sup>27</sup> *Cum intellectus, qui est propria et principalis virtus animæ intellectivæ, non sit alicujus partis corporis actus, non potest dividi per accidens secundum corporis divisionem. Unde nec anima intellectiva* (*Cont. Gent.*, 1. 2, c. 86).

ne meurt pas après avoir été jeté en terre, il reste stérile; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit », lit-on dans saint Jean <sup>28</sup>. C'est donc l'évolution de la semence qui confère progressivement à la matière les dispositions requises pour qu'elle soit apte à recevoir la forme. Et l'œuvre de la génération, chez les vivants, comprend avec la transmission de la nature spécifique, tout ce travail d'évolution, parfois assez long, auquel la semence est soumise.

Une fois la forme introduite dans la matière, le travail des parents ne vise plus qu'au développement de la substance engendrée, à la perfection ou au complément de la génération. Sous peine de ramener l'essentiel de la génération à un simple détachement de semence, et toute l'évolution de celle-ci à un développement de substance déjà engendrée, il faut renoncer à l'hypothèse de l'âme contenue en acte, dès le début, dans la semence, et née par division de l'âme des parents <sup>29</sup>.

c) Passant à la seconde partie de la disjonction qui se pose au traducianiste, il faut maintenant se demander si la semence humaine ne posséderait pas les virtualités nécessaires pour donner par son développement, avec le corps, l'âme raisonnable. L'homme tout entier pourrait-il être le terme de l'évolution de la matière, comme la plante et l'arbre naissent de la graine jetée en terre, comme l'animal est le fruit de l'évolution de la semence? La question, posée en d'autres termes, consiste à savoir si l'âme humaine pourrait naître d'une transformation de la matière, ou d'un changement substantiel opéré au sein de la matière fœtale.

On sait que le changement substantiel, qui est la transformation de la matière, a pour terme « a quo » et « ad quem » un composé, auquel seul, il confère une existence propre. Dans la génération d'une nouvelle substance, la forme n'est produite qu'indirectement, de façon à n'exister que par et dans le tout qu'elle active. L'être nouveau, tiré de la puissance de la matière, consiste essentiellement dans une transformation de la ma-

<sup>28</sup> Jean, 12, 24.

<sup>29</sup> *Sequeretur etiam, si a principio anima esset in semine, quod generatio animalis esset solum per decisionem: sicut est in animalibus anulosis, quod ex uno fiunt duo . . . Omnis autem generatio substantialis præcedit formam substantialem, non eam sequitur: si quæ vero transmutationes formam substantialem sequuntur non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sic igitur generatio animalis completeretur in ipsa decisione seminis: omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes (Cont. Gent., 1. 2, c. 89). Voir, De Pot., q. 3, a. 12.*

tière, il est nécessairement un composé, non une forme seule. Si la forme est engendrée, ce ne peut être qu'avec et dans le composé, qui est le terme direct du changement. En un mot, la génération, face positive du changement substantiel, n'est possible que dans l'ordre de la matière, soumise au mouvement en vertu d'une dualité de principes essentiels, et n'aboutit directement qu'à l'être instable d'un composé<sup>30</sup>.

Or, l'âme raisonnable est une forme indépendante subjectivement de la matière, ou possédant une existence propre. C'est son agir spécifique qui le révèle. Comme l'opération est proportionnée à l'être dont elle découle — *operatio sequitur esse*, — si une faculté est indépendante subjectivement de la matière pour agir, ou subsiste en dehors de tout organe, il faut conclure que la substance dont elle procède est également indépendante de la matière, jouit d'un être propre ou de la spiritualité. Or l'intelligence et la volonté sont bien des facultés inorganiques, comme le prouve l'immatérialité de leur objet spécifique: l'être et le bien universels.

Contrairement aux autres formes substantielles, qui subsistent dans l'être du composé, l'âme humaine possède en propre une existence qu'elle communique au corps qu'elle actue. C'est pourquoi, il répugne qu'elle soit le terme de l'évolution ou de la transformation de la matière. Elle est subsistante, intrinsèquement indépendante de la matière dans l'être, lorsque les autres formes n'existent qu'en autant qu'elles sont unies à la matière et la déterminent<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> *Omne quod generatur, oportet esse compositum ex materia et forma; unde nec angeli nec animæ rationales possunt generari sed solum creari; secus autem de aliis formis, quæ etiam si sint simplices, non tamen habent esse absolutum cum non sint subsistentes; unde exitus in esse non debetur eis, sed composito habenti talem formam, quod per se generari dicitur, quasi per se esse habens. Formæ vero prædictæ non dicuntur generari nisi per accidens: et eadem ratione materia prima, quæ generationi substat, propter sui simplicitatem, non generatur sed creatur (II Sent., d. 1, q. 1, a. 4).*

... *Omnis forma quæ incipit esse per transmutationem materiæ, habet esse a materia dependens: transmutatio enim materiæ reducit eam de potentia in actum, et sic terminatur ad esse actu materiæ, quod est per unionem formæ; unde si per hoc etiam incipiat esse formæ simpliciter, esse formæ non erit nisi in hoc quod est uniri materiæ, et sic erit secundum se a materia dependens (Cont. Gent., l. 2, c. 86).*

<sup>31</sup> ... *Rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis formis non competit esse in quo ipsæ subsistant, sed quo eis res formatæ subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens, et hoc declarat diversus modus agendi. Cum enim agere non possit nisi quod est, unumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse; unde cum in operatione aliarum formarum necesse sit communicare corpus, non autem in operatione rationalis animæ, quæ est intelligere et velle; necesse est ipsi rationali animæ esse attribui quasi rei subsistenti, non autem aliis*

d) Le plus ne peut sortir du moins, ni l'effet dépasser la cause en perfection. Or, l'âme humaine dépasse toute la puissance active de la matière, puisque son opération spécifique est le fait d'une faculté inorganique, immatérielle. Elle n'est donc pas engendrée par une transformation de la matière.

Encore une fois, la forme engendrée est tirée de la puissance de la matière ou produite lorsque la matière passe de la puissance à l'acte en revêtant une nouvelle forme, et elle n'a pas d'autre être que celui de la matière en acte, ou d'un composé matériel<sup>32</sup>. L'âme humaine jouit d'un être propre, comme en témoignent les facultés spirituelles dont elle est source; il faut donc conclure qu'elle n'est pas tirée de la matière<sup>33</sup>.

e) Enfin, il doit y avoir proportion entre l'origine et la fin d'un être, puisque les deux choses, production et destinée, sont conditionnées par la nature de l'être. Si donc l'âme humaine était engendrée avec le composé humain, il faudrait de toute nécessité qu'elle périsse avec lui à la mort. La génération lui donnant naissance, elle devrait s'éteindre lorsque se dissout le corps vivant, terme de cette génération. Or la raison et la foi reconnaissent l'immortalité de l'âme raisonnable et son pouvoir de survivre au corps qu'elle informe ici-bas. Il s'ensuit que cette âme n'est pas engendrée avec le corps et qu'elle ne peut être considérée comme le fruit de l'évolution de la semence<sup>34</sup>.

f) Pour saint Thomas<sup>35</sup>, suivant en cela la doctrine d'Aristote<sup>36</sup>, la semence n'est pas une matière vivante, ou ne contient pas d'âme en

*formis. Et ex hoc est quod inter formas, sola rationalis anima a corpore separatur. Ex hoc ergo patet quod anima rationalis exit in esse, non sicut formæ aliæ, quibus proprie non convenit fieri, sed dicuntur fieri facto quodam. (De Pot., q. 3, a. 9). Voir II Sent., d. 18, q. 2, a. 1 et 3; I, q. 118, a. 1 et 2.*

<sup>32</sup> *Forma enim proprie non fit, sed compositum. Sicut enim dicitur forma esse in materia, licet forma non sit, sed compositum per formam: ita etiam proprius modus loquendi est, ut dicamus, compositum generari ex materia in talem formam. Formæ enim proprie non fiunt, sed educuntur de potentia materiæ, in quantum materia quæ est in potentia ad formam fit actu sub forma, quod est facere compositum (In VII Metaphys., lect. 7, n. 1423).*

<sup>33</sup> *... Omnis forma quæ exit in esse per generationem vel per virtutem naturæ, educitur de potentia materiæ... Anima vero rationalis non potest educi de potentia materiæ. Formæ enim quarum operationes non sunt cum corpore, non possunt de materia corporali educi (De Pot., q. 3, a. 9).*

<sup>34</sup> *Si generatio alicujus est causa quod aliquid sit, corruptio ejus erit causa quod illud esse desinat. Corruptio autem corporis non est causa quod anima humana esse desinat: cum sit immortalis... Neque igitur generatio corporis est causa quod anima incipiat esse. (Cont. Gent., I, 2, c. 86).*

<sup>35</sup> I, q. 118, a. 1; Cont. Gent., I, 2, c. 89; De Pot., q. 3, a. 12. Voir P.-E. BARBADO, O.P., *Propædæutica ad Psychologiam*, Romæ, Angelicum, 1935, p. 332.

<sup>36</sup> Voir W. D. ROSS, *Aristote*, Payot, Paris, 1930, p. 169 seq.

acte. Mais elle possède une puissance active et matérielle, logée, non pas dans la partie liquide, mais dans l'esprit<sup>37</sup> de la semence, et qui, par sa vertu propre ainsi que par celle de l'âme paternelle dont elle procède, joue un rôle de cause instrumentale dans la génération. En transformant la matière fournie par la femelle, cette vertu active organise le corps vivant, et tire, lorsque l'évolution est suffisamment avancée, l'âme végétative ou sensitive de la puissance de la matière. Ainsi, d'après cette théorie, c'est à la vertu formative de la semence virile, instrument de la puissance générative paternelle, qu'il faut attribuer la formation de l'embryon, au moins quant aux principales parties du corps.

Cette théorie, aujourd'hui périmée, et dont saint Thomas joint l'exposé à la réfutation du traducianisme, n'infirme pas la valeur de son argumentation. En effet, quel que soit le rôle de la semence dans la génération, et quel que soit le mystère des lois physiques qui la régissent, il demeure que le traducianisme exige qu'à un certain moment de l'évolution embryonnaire, l'âme spirituelle surgisse de la matière, ou que celle-ci, dépassant son ordre propre, produise par ses seules virtualités une forme qui la transcende<sup>38</sup>. C'est là que réside la contradiction interne du traducianisme, et en même temps ce qui le rend inacceptable pour résoudre le problème de l'origine de l'âme humaine.

### 3. RÉFUTATION DU GÉNÉRATIANISME.

Le traducianisme spirituel ou génératianisme, qui fait éclore l'âme d'une semence spirituelle émise par les parents, contient, malgré ses prétentions, à peu près les mêmes contradictions que le traducianisme corporel et en ajoute quelques autres. En effet, ce germe spirituel qui ne pourrait pas contenir en acte, lui non plus, l'âme des enfants avant la fusion des deux semences masculine et féminine, ni tant qu'il demeurerait simple germe ou semence, devrait évoluer substantiellement pour donner son fruit: ce qui fait de l'âme humaine, en vertu des principes exposés

<sup>37</sup> Voir *Somme Théologique*, Editions de la *Revue des Jeunes*, *L'âme humaine*, Renseignements techniques sur les « esprits animaux », p. 377.

<sup>38</sup> *Nulla virtus activa agit ultra suum genus. Sed anima intellectiva excedit totum genus corporum . . . Nulla igitur vis corporea potest producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quæ est in semine, est per aliquam virtutem corpoream: agit enim: virtus formativa mediante triplici calore, ignis, cæli, et calore animæ. Non igitur potest produci in esse anima intellectiva per virtutem quæ est in semine* (Cont. Gent., l. 2, c. 86).

précédemment sur l'évolution, un composé de matière et de forme, ou une forme matérielle sans subsistance.

Et cela, sans compter les nombreuses autres contradictions impliquées dans ce système, et que signalait saint Augustin dans sa lettre à Optat<sup>39</sup>. Il faudrait, en effet, dire que cette semence spirituelle passe du père dans la mère, indépendamment de la semence matérielle, par voie mystérieuse, ou incluse dans la semence corporelle: ce qui est encore plus incroyable (*quod est incredibilius*)<sup>40</sup>. Et lorsque la semence corporelle ne produit pas son fruit, il faudrait admettre que celle de l'âme n'est pas transmise en même temps que la première, ou qu'à peine transmise elle revient à sa source, ou enfin qu'elle périt. Et si elle meurt, comment concevoir qu'un germe mortel produise une âme immortelle? Autant d'hypothèses qu'il suffit d'énoncer pour montrer l'incohérence profonde du génératianisme.

Enfin, le traducianisme spirituel suppose l'âme humaine composée de parties et divisible, puisqu'elle donnerait une semence, se détachant de la source, et commençant à vivre pour son propre compte. Or la simplicité attribuée à l'âme humaine, comme une propriété incontestable, s'oppose à une telle division.

#### 4. RÉFUTATION DU TRADUCIANISME, SELON LEQUEL, LA PREMIÈRE ÂME TRANSMISE PAR LES PARENTS ÉVOLUERAIT POUR DEVENIR RAISONNABLE.

Une évolution de l'âme pourrait s'imaginer de deux façons: soit que l'âme change substantiellement en s'élevant du degré végétatif à celui de la vie sensitive, ou de ce dernier à l'ordre raisonnable; soit qu'elle demeure substantiellement identique à elle-même, en passant d'un échelon à un autre plus élevé, et alors le perfectionnement acquis dans l'évolution serait d'ordre accidentel.

a) La première hypothèse est le renversement de la doctrine, fondamentale en scolastique, concernant l'être mobile. Pour la saine philosophie le changement est inintelligible sans une dualité de principes essentiels dans l'être soumis au mouvement. Rien ne change s'il n'est com-

<sup>39</sup> *Epist.* 190, c. 4, n. 14-15: ML 33, col. 861-862.

<sup>40</sup> *Ibid.*

posé d'un sujet passant d'une existence à une autre, et d'un acte acquis ou perdu dans le mouvement. L'évolution n'est possible qu'au sein de la réalité, composée dans son essence de puissance et d'acte, et c'est en détruisant un composé qu'elle en engendre un autre.

Or une forme substantielle — et l'âme est la forme du corps vivant, — est simple dans son essence. A titre de premier principe actuel de l'essence physique, elle exclut elle-même la composition; sans cela, elle ne serait pas vraiment un premier principe et l'analyse y décelerait d'autres principes, dont l'un, serait en définitive une forme simple. L'évolution est donc le fait de la réalité composée dans son essence, de la matière, et non pas de la forme ou d'un principe simple. Sans doute que la forme matérielle, dont l'existence est liée au sort du tout qu'elle actue, naît et disparaît avec ce dernier; mais c'est de façon indirecte ou *per accidens* seulement. L'évolution se poursuit directement dans la ligne de l'être composé, faisant surgir un nouveau composé de la disparition d'un autre.

C'est pourquoi, l'âme ne peut changer substantiellement pour devenir une autre âme plus parfaite. Et si le vivant embryonnaire évolue substantiellement — chose possible pour lui, en tant que composé, — une première âme retourne dans la puissance de la matière, pendant qu'une autre, plus parfaite, est tirée de cette même puissance à moins qu'il ne s'agisse de l'âme raisonnable.

b) La seconde hypothèse, celle d'une âme qui, sans cesser d'être substantiellement identique à elle-même, serait successivement végétative, sensitive et intellectuelle professée du temps de saint Thomas<sup>41</sup>, et renouvelée par Rosmini, implique une foule de contradictions.

Cette théorie admet le perfectionnement progressif de la forme substantielle, alors que, à l'instar des nombres qui changent spécifique-

<sup>41</sup> . . . *Quidam dicunt . . . virtutem [seminis] fieri animam vegetabilem; deinde organis magis perfectis et multiplicatis, eandem perducere ut sit anima sensitiva; ulterius autem, forma organorum perfecta, eandem animam fieri rationalem, non quidem per actionem virtutis seminis, sed ex influxu exterioris agentis, propter quod suspicantur Aristotelem dixisse « intellectum ab extrinseco esse » in libro de Generatione Animalium, l. 2, c. 3. 736a (Cont. Gent., l. 2, c. 89).*

ment par l'addition ou la soustraction d'une unité, ce principe est absolument déterminé dans l'ordre de la perfection essentielle. De même que l'être physique est simplement dans l'espèce, sans pouvoir lui appartenir plus ou moins, ainsi il possède ou ne possède pas, simplement, la forme qui est le principe de l'espèce. Les formes substantielles ne sont donc pas tirées progressivement de la puissance de la matière, mais de façon instantanée, lorsque s'accomplit la génération de la substance.

Sans compter qu'une seule et même âme en s'élevant progressivement jusqu'au degré de la vie raisonnable, ne saurait acquérir l'immortalité. Car la perfection successivement acquise, étant d'ordre accidentel, ne comprendrait pas l'immortalité, opposée de façon essentielle à la corruptibilité, propre aux âmes inférieures. C'est bien dans l'immatérialité de l'âme que l'immortalité prend sa source, comme la mort résulte de la matérialité. Or la même substance ne peut être à la fois matérielle et immatérielle <sup>42</sup>.

c) Il faut noter, enfin, une autre répugnance qui existe dans la cause invoquée par quelques-uns pour expliquer la transformation de l'âme sensitive en âme raisonnable, c'est-à-dire la manifestation de l'idée d'être ou l'illumination divine <sup>43</sup>. L'être est en effet un objet immatériel, spécifiant une faculté immatérielle, qu'il est contradictoire de faire briller dans une faculté sensitive, si élevée soit-elle. Le sens et l'âme sensitive, première source de sensation, ne peuvent dépasser l'ordre du singulier matériel: ils sont essentiellement disproportionnés à l'être, en tant qu'être, ainsi qu'à l'illumination divine qui ne peut se faire que dans la lumière analogique de l'être, naturellement parlant.

Les arguments qu'on vient d'établir s'appuient sur l'essence des choses, émanant des lois métaphysiques qui ne sauraient subir d'exception même par miracle.

<sup>42</sup> *Cont. Gent.*, I, 2, c. 89.

<sup>43</sup> I, q. 118, a. 2 ad 2.



B. — DÉMONSTRATION DIRECTE DE L'ORIGINE DE L'ÂME  
HUMAINE PAR CRÉATION.

Toutes les formes d'émanatisme, de traducianisme et de transformisme, pour expliquer l'origine de l'âme, sont donc en contradiction certaine avec ses attributs; il faut conclure qu'elle est créée. C'est la dernière hypothèse de la disjonction faite au début, et selon la règle générale. lorsque dans une disjonction toutes les hypothèses, sauf une, sont déclarées fausses, il faut admettre la vérité de la dernière. Cependant, la thèse de la création peut aussi être démontrée positivement et c'est ce que nous ferons dans les arguments qui suivent.

a) Il faut reconnaître une proportion entre le devenir et l'être terminé d'une chose, c'est-à-dire que la causalité de l'agent est conditionnée par la nature de l'œuvre à produire, que le mode d'efficience est déterminé par les exigences essentielles de cette œuvre: dans tous les ordres, en effet, la fin détermine les moyens. Ainsi, on constate que le procédé de l'artisan diffère selon qu'il a une maison ou une table à construire. Il est donc incontestable le principe scolastique énoncé par saint Thomas: *cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse*<sup>44</sup>. Or l'âme humaine jouit d'un être propre — c'est en cela que consiste sa spiritualité, — contrairement aux autres formes substantielles qui subsistent par le composé, et aux accidents qui ne sont pas des êtres proprement dits, mais plutôt ce par quoi la substance est de telle ou telle façon<sup>45</sup>. Ce qui le montre, c'est l'opération de l'intelligence et de la volonté, spécifiée par un objet immatériel, l'être et le bien universels. L'âme raisonnable, exerçant une activité spécifique subjectivement indépendante du corps, ou source de facultés inorganiques, doit jouir elle-même, dans sa substance, de l'immatérialité. Il faut donc attribuer à l'âme humaine un devenir conforme à sa nature, tendant à lui faire trouver une existence propre et non pas à lui faire partager l'être d'un composé, comme il convient à ces formes matérielles ou accidentelles. Or la génération communique un être subsistant, mais seulement au composé de matière et de

<sup>44</sup> *Sum. Theol.*, I, q. 90, a. 2; *C. Gent.*, 1. 2, c. 87.

<sup>45</sup> I, q. 90, a. 2; *De Pot.*, q. 3, a. 9; *Cont. Gent.*, 1. 2, c. 87.

forme, puisqu'elle est l'évolution de la matière; il reste donc que l'être simple et spirituel de l'âme est produit par création <sup>46</sup>.

b) De même que la matière est sans proportion avec l'esprit, ainsi il est impossible à une faculté corporelle de produire un effet immatériel. L'effet ne saurait dépasser la cause en perfection. Or la génération humaine appartient à l'ordre de l'activité matérielle, puisqu'elle s'accomplit par une faculté organique, au moyen de la semence matérielle. Comme l'âme humaine est une substance spirituelle, elle ne peut donc trouver dans la génération la cause de son existence. Si elle n'est pas engendrée par les parents, il faut qu'elle soit immédiatement créée par Dieu <sup>47</sup>.

c) Comme la perfection ou la fin d'un être consiste à atteindre son propre principe, soit par la connaissance ou autrement, il s'ensuit que par la fin on peut découvrir le principe. Or la suprême perfection de l'âme raisonnable, ou sa fin ultime, consiste à s'élever au-dessus de tout l'ordre créé, pour atteindre immédiatement Dieu par la connaissance et l'amour. Il faut donc admettre, en vertu de la proportion entre le principe et la fin, que cette âme trouve en Dieu, l'auteur immédiat de son existence <sup>48</sup>.

d) Enfin les anges, ou substances spirituelles séparées, sont certainement créés, immédiatement par Dieu. Or l'âme humaine appartient au genre des substances spirituelles. Il y a donc dans sa nature la même exigence que pour les esprits célestes à recevoir l'existence par création <sup>49</sup>.

#### 4. LA CRÉATION DE L'ÂME HUMAINE EST L'ŒUVRE EXCLUSIVE DE DIEU.

Il reste à établir qu'aucune créature ne peut concourir à la création de l'âme raisonnable, soit comme cause principale, agissant par sa puis-

<sup>46</sup> *Quod per se habet esse, per se etiam agit: quod vero non habet esse per se, sed solum cum alio, non per se fit, sed alio facto; sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium, corpori communicat. Anima igitur per se habet suum fieri, præter modum aliarum formarum, quæ fiunt per accidens compositis factis. Sed, cum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat. Et sic, creatur (Cont. Gent., l. 2, c. 87).*

*Omne quod fit, ad hoc fit ut sit; est enim fieri via ad esse. Sic igitur unicuique creato convenit fieri sicut sibi convenit esse . . . (Cont. Gent., l. 2, c. 43). Voir De Pot., q. 3, a. 9.*

<sup>47</sup> *De Pot., q. 3, a. 9.*

<sup>48</sup> *Cont. Gent., l. 2, c. 87.*

<sup>49</sup> *Cont. Gent., l. 2, c. 87.*

sance propre, soit comme instrument, agissant en vertu d'une motion reçue de Dieu.

a) Créer n'est pas modifier un sujet pour en faire telle ou telle substance (*hoc ens*) ou une substance déterminée par tel ou tel accident (*tale ens*), mais c'est produire un effet dans l'universalité de son être. Ce genre de production se termine donc à l'être simplement de l'effet.

Or l'être est l'effet le plus universel, étant causé dans tout ce qui a raison d'effet; et, d'autre part, en vertu de la correspondance qui existe entre l'effet et la cause, il faut attribuer l'effet le plus universel, à la cause la plus universelle ou la plus élevée, qui est Dieu <sup>50</sup>.

De plus la création requiert une puissance infinie qui n'est propre qu'à Dieu. En effet, 1° les ressources de l'agent doivent croître avec la distance à franchir entre la puissance et l'acte à réaliser. Or dans la création la puissance — le néant — est infiniment distante du terme à produire. Elle exige donc un pouvoir infini <sup>51</sup>; 2° L'action créatrice ne pouvant être reçue dans un sujet quelconque doit être subsistante. Or en Dieu seul l'agir est subsistant parce qu'il s'identifie à la nature dans l'Acte pur <sup>52</sup>.

b) Enfin, pas plus comme instrument de Dieu la créature ne peut collaborer à la création de l'âme. L'instrument produit un effet sous l'action de la cause principale, en autant qu'il dispose la matière à recevoir cette action, ou qu'il modifie cette action même. Or la création exclut toute matière à la préparation de laquelle pourrait travailler la cause instrumentale <sup>53</sup>; et d'autre part il répugne que l'action de l'agent principal soit mo-

<sup>50</sup> *Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus præsupponitur . . . ; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primæ causæ solius secundum propriam virtutem (De Pot., q. 3, a. 4). Voir I, q. 65, a. 3; Quodl. III, q. 3, a. 6; II Sent., d. 1, q. 1, a. 3.*

<sup>51</sup> *Potentia facientis proportionatur distantie quæ est inter id quod fit et oppositum ex quo fit . . . Non esse autem simpliciter, in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens, quantumcumque ab alio ente distans invenitur. Et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentie infinitæ (De Pot., q. 3, a. 4).*

<sup>52</sup> *Cum accidens oporteat esse in subiecto, subiectum autem actionis sit recipiens actionem, illud solum faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est; et ideo solius ejus est creare (ibid.).*

<sup>53</sup> *Unde non potest aliquid operari dispositive, et instrumentaliter ad hunc effectum (esse absolute) cum creatio non sit ex aliquo præsupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis (I, q. 45, a. 5).*

difiée dans la création, car, alors cette action n'atteindrait plus l'être sous sa raison très universelle ou illimitée d'être, puisqu'elle serait déterminée ou limitée par l'instrument.

c) La création au moyen d'une matière quelconque, telle que l'ont entendue certains auteurs, n'est évidemment pas une véritable création. C'est un genre de production, qu'on pourrait ramener au transformisme déjà réfuté et qui apparaît particulièrement contradictoire dans l'ordre spirituel.

##### 5. APPENDICE: ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE SUR L'ORIGINE DE L'ÂME HUMAINE.

Saint Thomas remarque <sup>54</sup> que malgré le doute qui plana sur cette question pendant quelque temps, l'Église fit ensuite sienne la doctrine du créatianisme et condamna les autres opinions. La mentalité de l'Église s'exprima alors dans ce canon du *De Ecclesiasticis dogmatibus*:

*Animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas credimus, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut Luciferiani et Cyrillus et aliqui Latinorum præsumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per conjugii copulam seminari, ac formam jam corpore, animam creari et infundi* <sup>55</sup>.

Malgré les hésitations de quelques Pères ou écrivains ecclésiastiques, à partir du IV<sup>e</sup> siècle il s'établit un courant traditionnel en faveur du créatianisme. Et s'il n'a pas rallié constamment tous les suffrages, on peut affirmer qu'il a toujours existé à l'état d'opinion très répandue.

On a déjà noté que dans les trois premiers siècles cet enseignement était implicite. Il ne tarda pas à devenir explicite, mais aussi à se heurter à la célèbre objection que formulent saint Augustin et bien d'autres après lui. C'est la phase d'incertitude où créatianisme et traducianisme spirituel se tiennent presque en équilibre dans l'esprit des théologiens. Mais la scolastique résout le problème et le ralliement général s'opère autour d'une doctrine, toujours professée dans l'Église, mais qui, avant d'obtenir le triomphe de l'approbation générale, dut subir l'épreuve de la contradiction.

<sup>54</sup> *De Pot.*, q. 3, a. 9.

<sup>55</sup> Cap. 13.

Le créatianisme, sans être défini par l'Église comme un dogme, appartient cependant au trésor des vérités de foi, en vertu de la tradition ininterrompue qui le fait remonter jusqu'à l'âge apostolique, de son intime connexion avec la Révélation, et de l'approbation universelle que lui donne l'Église depuis un bon nombre de siècles. Cette approbation, en outre de se manifester dans les écrits des Pères et écrivains déjà cités dans la partie historique de ce travail, apparaît encore de façon plus solennelle dans les actes émanés du siège de Rome et les décrets conciliaires, lesquels sans être des définitions dogmatiques, jouissent cependant d'une grande autorité.

Il sera utile de les rappeler ici selon l'ordre chronologique.

a) Le *Libellus in modum Symboli*, qui remonte au V<sup>e</sup> siècle, condamne l'émanatisme et enseigne ainsi l'origine de l'âme par création :

*Animam autem hominis non divinam esse substantiam, vel Dei partem, sed creaturam dicimus divina voluntate creatam* <sup>56</sup>.

b) Le pape Anastase II dans une lettre adressée aux évêques de la Gaule (498) réprovoque le traducianisme et enseigne la création des âmes :

[*Putant hæretici*] *quod humano generi parentes, ut ex materiali fæce tradunt corpora, ita etiam vitalis animæ spiritum tribuant . . . : sanæ igitur doctrinæ acquiescant, quod ille indat animas, qui vocat ea quæ non sunt, tanquam sint* <sup>57</sup>.

c) Léon IX, dans une lettre à l'évêque Pierre d'Antioche (1053), propose un *Symbolum fidei* qui contient la proposition suivante :

*Animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam . . . credo et prædicō* <sup>58</sup>.

d) Le concile de Cologne tenu en 1860, confirme la doctrine depuis longtemps commune par ces mots :

*Dubium esse nequit e conciliorum mente anima rationali a Deo creata, omnes vitæ nostræ perfici* <sup>59</sup>.

<sup>56</sup> DENZINGER, 20. Autres condamnations de l'émanatisme: concile de Braga en 561, (DENZ., 235); LÉON IX, *Symb. fidei*, (DENZ., 348); Concile du Vatican, sess. 3, can. 4 (DENZ., 1804).

<sup>57</sup> *Ibid.*, 170. Autre condamnation du traducianisme: Benoît XII en 1341: *Hic error, quod anima hominis propagatur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore, semper fuit excommunicatus in Ecclesia Armenorum, et maledictus sit* (DENZ., 543).

<sup>58</sup> DENZ., 348.

<sup>59</sup> Tit. IV, c. 14.

e) Rappelons la condamnation du livre de Frohschammer, *Defensio generatianismi*, par un décret de la Congrégation de l'Index, en date du 5 mars 1857.

f) Au nom de Pie IX, le Cardinal Patrizzi dans une lettre adressée à l'archevêque de Malines, le 2 mars 1866, déclare que l'opinion soutenue par Ubaghs sur le traducianisme dans son *Anthropologie* (Louvain, 1848, n° 428, p. 221) doit être corrigée.

g) Enfin la condamnation de la théorie rosminienne par un décret du Saint-Office le 14 déc. 1887, fournit la même confirmation. Voici une des propositions condamnées:

*Non repugnat, ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur, eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum, procedere* <sup>60</sup>.

Cette doctrine de la création de l'âme est déclarée appartenir à la foi par les théologiens Melchior Cano <sup>61</sup>, Gregorius de Valentia <sup>62</sup>, Franciscus Sylvius <sup>63</sup>, et Gulielmus Estius <sup>64</sup>; de telle sorte que, si elle n'est pas encore un dogme, elle entre dans la catégorie des vérités *proximæ fidei*, et que l'opinion contraire est ou bien hérétique, ou au moins fausse et téméraire <sup>65</sup>.

## VI. — SOLUTION DES DIFFICULTÉS.

La thèse créatianiste, malgré la solidité de ses bases et la sûreté de ses déductions, n'arrive pas à éclairer de fond en comble le mystère naturel de l'origine de l'âme humaine; mystère qui tient tant de l'ordre supra-expérimental auquel l'âme appartient, que de la nature cachée de l'action créatrice, et de la part exacte de collaboration qui revient aux parents.

<sup>60</sup> DENZ., 1910.

<sup>61</sup> *Nunc autem cum postea tempora theologorum fideliumque omnium consensu firmatum sit animum non per generationem sed per creationem existere, sine dubio ad fidem ista quæstio pertinet* (*De locis theol.*, l. 12, c. 14, ad 1). Voir ZIGLIARA, *Summa Philosophica, Psychologia*, l. 1, c. 4, a. 3, n. 5.

<sup>62</sup> *In I<sup>am</sup> partem*, disp. 6, q. 8, punctum 2, assert. 1.

<sup>63</sup> *Comm. in I<sup>am</sup> partem S. Thomæ*, q. 90, a. 2.

<sup>64</sup> *In lit. II Sent.*, dist. 17, par. 15 Voir aussi *Com. in Epist. ad Rom.*, cap. 14, lect. 3.

<sup>65</sup> VALENTIA, *loc. cit.*

Le procédé déductif, conduisant à tenir une conclusion philosophique en vertu de la connexion des termes dans les prémisses, introduit comme dans une région de clair-obscur, où l'esprit, bien qu'en état de vérifier ses positions, et en possession de la certitude métaphysique, est loin d'être éclairé par les splendeurs de l'intuition intellectuelle. Une marge profonde d'obscurité enveloppe le noyau lumineux de la vérité perçue dans la conclusion. Et c'est dans cette région mal éclairée que se rencontrent les difficultés, dont une solution en accord avec la conclusion est déjà pressentie, il est vrai, mais qui, de par la seule lumière de cette conclusion, demeurent imparfaitement résolues. A chacun de ces doutes, l'esprit doit fournir une explication appropriée, et achever ainsi d'éclairer la question dans son ensemble.

Les difficultés contre la thèse de la création de l'âme humaine proviennent soit du côté de la génération elle-même, qui semblerait exiger de produire l'homme dans son corps et dans son âme; soit du côté du terme de la génération, l'homme, qui ne pourrait être l'effet de la double causalité divine et humaine; soit enfin du côté de Dieu à qui il conviendrait mieux de ne pas intervenir dans l'œuvre de la procréation humaine.

#### 1. SOLUTION DE DIFFICULTÉS PROVENANT DE LA GÉNÉRATION ELLE-MÊME.

1. Est-ce que le fruit n'est pas contenu, selon toutes ses parties, de façon virtuelle dans la semence? L'arbre, tout entier, est contenu en puissance dans la graine dont l'évolution lui donnera naissance, et l'animal, corps et âme, provient de la semence des parents qui l'engendrent. Pourquoi la semence humaine serait-elle moins puissante qu'une autre, et pourquoi l'homme, dans le domaine de la génération, serait-il soumis à un régime d'exception qui le rendrait seul, parmi tous les vivants corporels, incapable de se reproduire sans que sa causalité soit complétée par celle de Dieu <sup>1</sup>?

*Réponse.* — Une semence ne peut contenir virtuellement que ce qui ne s'élève pas au-dessus de la puissance de la matière. La semence, en effet, renferme virtuellement ce qu'elle peut produire par son évolution:

<sup>1</sup> *Cent. Gent.*, 1. 2, c. 89, obj. 8.

et l'évolution de la matière est impuissante en regard d'un être immatériel, tel que l'âme humaine.

Les vivants, dont l'âme est matérielle, sont, dans leur entier, une transformation pure et simple de la matière; leur âme, comme leur corps, préexistait virtuellement dans la semence. Mais, comme l'âme raisonnable est immatérielle, on ne peut concevoir la substance humaine totale comme une évolution pure et simple de la matière. Dans le cas de l'homme, la semence borne ses virtualités à la formation du corps, ou à la transformation de la matière pour la rendre apte à recevoir une forme, qui, dans son être propre, transcende l'ordre des corps.

L'homme, joignant dans sa nature la matière et l'esprit, constitue une transition entre le monde des corps et celui des purs esprits. Sa condition exige qu'il soit, dans son corps, le terme de l'évolution matérielle, et qu'il partage, pour son âme, le mode de production propre aux esprits, la création.

La semence humaine produit tout ce à quoi elle est ordonnée par sa nature, et comme il sera expliqué dans la suite, elle ne s'avère pas moins parfaite qu'une autre, puisqu'à sa façon, i. e. en disposant la matière à la réception de la forme et en causant l'union des deux, elle produit l'homme complet.

2. C'est de façon univoque, ou selon une raison tout à fait identique, que l'animalité convient à l'homme et aux autres animaux, et conséquemment, l'âme sensitive, source de cette perfection, est génériquement la même dans les deux cas. Or l'âme sensitive est engendrée chez les animaux; elle doit donc l'être également chez l'homme — les choses qui appartiennent à un même genre exigent un même mode de production, — et cela devrait entraîner la génération de l'âme raisonnable, puisque celle-ci s'identifie à l'âme sensitive chez l'homme <sup>2</sup>.

*Réponse.* — Le concept univoque qui représente l'animalité et son principe l'âme sensitive, n'est qu'un genre, abstrait des déterminations spécifiques, qui lui sont jointes dans le réel pour constituer soit l'âme raisonnable, soit l'âme irraisonnable. Ces deux âmes, bien qu'appartenant au même genre, diffèrent spécifiquement, comme les substances complè-

<sup>2</sup> *Cont. Gent.*, l. 2, c. 88, obj. 1.



tes qu'elles informent, et peuvent exiger, dès lors, des modes de production différents. L'abstraction qui permet de concevoir la vie sensitive dans une notion univoque, également applicable à l'homme et aux autres animaux, a besoin d'être complétée, car elle n'exprime pas tout le réel. Considérées spécifiquement — point de vue qui ajoute au genre la détermination spécifique, — l'âme humaine et celle des bêtes diffèrent essentiellement : la première est spirituelle, l'autre est matérielle, et elles peuvent, par conséquent, ne pas recevoir l'existence de la même façon.

Si l'embryon est d'abord animé d'une âme sensitive avant de recevoir l'âme raisonnable — ce qui est enseigné par saint Thomas<sup>3</sup>, — le premier principe de vie tiré de la puissance de la matière durant l'évolution du fœtus, retourne dans cette même puissance lorsque intervient l'âme intellectuelle, qui, elle, est créée. Suivant la doctrine thomiste, un même être ne possède qu'une seule forme substantielle, un même vivant, qu'une seule âme. C'est pourquoi, les âmes inférieures qui peuvent d'abord informer l'embryon, doivent nécessairement se succéder l'une à l'autre suivant une ligne de perfection progressive, et être, à la fin, toutes remplacées par l'âme raisonnable, qui, dans une essence simple, contient tous les degrés de perfection des formes inférieures et leur ajoute son degré spécifique d'âme intelligente<sup>4</sup>.

3. La semence humaine, en tant que réalité matérielle, est disproportionnée à la perfection de l'âme raisonnable, qui est immatérielle : la chose est claire. Mais si on considère que cette semence est, à vrai dire, l'instrument d'un agent raisonnable, il semble qu'elle soit alors élevée à la capacité de produire l'âme intellectuelle. N'est-ce pas la condition de l'instrument en général de produire un effet qui le dépasse en perfection et qui est attribuable à la cause principale ? Et ainsi, pourquoi la semence humaine, en tant qu'instrument de l'âme raisonnable des parents, ne posséderait-elle pas le pouvoir de produire une autre âme raisonnable, supérieure, il est vrai, à sa vertu propre d'instrument, mais non pas à la vertu conjuguée de l'instrument et de la cause principale ?

*Réponse.* — Dans le cas de la causalité instrumentale, l'effet, parce qu'il procède d'une double vertu — la vertu propre de l'instrument

<sup>3</sup> I, q. 118, a. 2 ad 2.

<sup>4</sup> *Cont. Gent.*, l. 2, c. 88, obj. 2.

qui se subordonne à celle de l'agent principal, — dépasse nécessairement en perfection l'instrument et doit être attribué à la cause principale. Et si un être matériel est élevé au rang d'instrument subordonné à une cause spirituelle, il ne répugne pas qu'il produise, conjointement avec cette cause supérieure, un effet spirituel. D'après saint Thomas, le phénomène se rencontre dans le processus de l'intellection humaine, où le phantasme de l'imagination, réalité matérielle, est élevé à l'ordre d'instrument pour produire avec l'intellect agent, faculté spirituelle, l'espèce impressible intelligible qui est d'essence spirituelle.

Également dans le cas des sacrements, comme l'enseigne la théologie thomiste, la matière employée, telle que l'eau, le pain, le vin, constitue avec la forme, ou les paroles prononcées par le ministre, une véritable cause instrumentale subordonnée à la causalité divine dans la production de la grâce.

Dans la génération humaine, la semence est certainement une cause subordonnée comme instrument à l'agent principal humain, et ainsi à l'âme raisonnable qui constitue la partie formelle de cette cause principale. Mais, comme la fonction générative est organique, puisqu'elle s'exerce par le moyen de la semence matérielle, elle relève de l'âme raisonnable, forme substantielle du corps humain, et non pas de l'âme raisonnable, considérée en sa qualité de principe immatériel et source d'opération spirituelle<sup>5</sup>. La cause principale c'est l'âme raisonnable, mais ne s'élevant pas au-dessus du rôle d'âme informant le corps: dans ces conditions, un effet spirituel, lui serait disproportionné.

Dans l'intellection, au contraire, c'est à titre d'âme immatérielle, que l'âme raisonnable utilise les phantasmes, puisqu'elle opère alors par le moyen d'une faculté inorganique, l'intellect agent; et alors, son activité formellement spirituelle peut, en se subordonnant le concours d'une faculté organique, produire un effet immatériel. Ici, la proportion entre l'effet et la cause est sauvegardée.

On objectera que la semence, parce qu'elle dispose la matière à la réception de l'âme raisonnable, d'une disposition nécessitante, agit en

<sup>5</sup> . . . *Quia virtus, quæ est in semine, agit in virtute animæ generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis, utens ipso corpore in sua operatione: in operatione autem intellectus non communicat corpus: ideo virtus intellectivi principii, prouti intellectivum est, non potest a semine provenire* (I, q. 118, a. 2, c). Voir *Comment. Cajetani in h. l.*, n. II, ed. Leon., V, p. 567.

vertu de l'âme intellectuelle, en tant que telle, puisqu'une âme sensitive ne pourrait produire ces dispositions qui lui sont disproportionnées.

Pour répondre à cela, il faut reprendre la distinction faite précédemment. L'âme raisonnable peut être prise soit formellement, dans sa perfection spécifique d'âme intellectuelle, soit dans son essence complète, qui contient en outre de cette formalité, la perfection des différentes formes inférieures. Parce qu'elle est simple dans son essence, il faut dire que c'est l'âme raisonnable elle-même qui informe le corps, bien que ce ne soit pas en tant que raisonnable, puisque sous cet aspect, elle est subsistante et source d'activité immatérielle. Et la génération, relevant de l'âme intellectuelle, bien que ce ne soit pas de cette âme prise dans sa formalité spécifique, peut produire les dispositions nécessitant l'union de la forme avec la matière. Il y a alors parfaite correspondance entre la cause et l'effet: d'un côté, l'âme raisonnable agissant à titre de forme du corps humain, par le moyen de la semence, cause instrumentale; de l'autre, des dispositions matérielles nécessitant l'information de la matière par l'âme raisonnable. Au principe et au terme, on trouve donc l'âme raisonnable, non pas prise formellement dans son être spécifique et immatériel, mais comme forme substantielle du corps humain, en tant qu'unie avec la matière <sup>6</sup>.

4. La génération de type univoque, qui consiste dans la transmission de la nature spécifique, ne peut s'accomplir sans la communication de la forme qui est le principe de l'espèce. Comme la nature humaine est véritablement engendrée par les parents dans leurs enfants, il faut conclure, semble-t-il, à la transmission de l'âme, principe de cette nature <sup>7</sup>.

*Réponse.* — La génération univoque exige la communication de l'espèce, mais pas nécessairement la production de la forme. Si celle-ci est matérielle, elle sera produite ou tirée de la puissance de la matière, lorsque la substance complète est engendrée; si elle est spirituelle, l'agent ne fera que disposer la matière à la réception de la forme, causant ainsi l'union des deux, et la nature spécifique qui consiste dans cette union, ou qui en résulte.

<sup>6</sup> Voir *Comment. Cajetani in l. cit.*, n. IV, ed. Leo., V, p. 568.

<sup>7</sup> *Cont. Gent.*, l. 2, c. 88, obj. 4.

Pour qu'un agent cause réellement un effet, il n'est pas nécessaire qu'il en produise toutes les parties: autrement la créature qui présuppose toujours la matière de ses œuvres, ne pourrait rien causer. Il n'est pas même requis qu'une partie quelconque du composé soit produite — celui, par exemple, qui applique la peinture sur le bois, produit quelque chose de réel, qui ne consiste pourtant que dans l'union de l'une à l'autre, — il suffit de causer l'union des parties, d'où résulte le composé<sup>8</sup>.

Si l'âme humaine, considérée dans son être absolu, n'est pas engendrée, son union au corps, ou son « inesse » — union prise non pour une relation, mais pour l'être substantiel qui est le fondement de cette relation, et considérée de plus, du côté de la potentialité de la matière seulement, — est le terme propre et intrinsèque de la génération<sup>9</sup>. De cette union résulte le composé, qui est ainsi, véritablement engendré.

Que la forme soit engendrée ou introduite dans le corps de l'extérieur, cela est extrinsèque au concept de la génération qui n'inclut que la transmission de la nature spécifique par l'union de la forme à la matière.

5. Faut-il dire que la génération humaine est marquée d'imperfection, du fait qu'elle ne produit pas l'âme, mais seulement le corps ou une partie de l'effet auquel elle est ordonnée<sup>10</sup>?

Réponse. — C'est en fonction de son terme propre, qu'il faut juger de la perfection d'une action. Si elle l'atteint, les exigences de sa nature sont remplies et on doit l'estimer parfaite. Or la génération humaine n'est pas ordonnée à autre chose qu'à causer l'union de l'âme raisonnable avec le corps, en produisant dans la matière les dispositions qui la nécessitent. Et comme elle aboutit ainsi à ce composé, l'homme, qui est

<sup>8</sup> Voir *Comment. Cajetani in I*, q. 118, a. 2, n. VI, ed. Leo., V, p. 568.

<sup>9</sup> . . . *Generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis producit ad participandum speciem ejus; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatu ei cujus est forma, oportebit quod generans sit causa ipsius formæ, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quæ subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali; tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formæ ad materiam, per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formæ* (*De Pot.*, q. 3, a. 9, ad 6).

Voir *Comment. Ferrariensis in II Cont. Gent.*, c. 89, n. XII, ed. Leo XIII, p. 547.

Considérée du côté de l'âme elle-même, cette union, parce qu'elle s'identifie avec l'être de l'âme, constitue le terme extrinsèque de la génération.

<sup>10</sup> *Cont. Gent.*, l. 2, c. 88, obj. 7; *De Pot.*, q. 3, a. 9 ad 26.

le roi de la création, il est incontestable qu'elle l'emporte sur toute autre génération.

Si elle ne produit pas l'être même de l'âme humaine, ce n'est pas à cause d'une imperfection, de son côté: comme dans tous les autres cas de génération, il y a, ici, production dans la matière des dispositions qui exigent l'actualisation par la forme; mais c'est en raison de l'éminente perfection de cette forme, qui ne peut être tirée de la matière et ne trouve qu'en Dieu la cause capable de l'actualiser.

## 2. SOLUTION DE DIFFICULTÉS PROVENANT DU TERME DE LA GÉNÉRATION.

1. Si l'âme humaine est créée par Dieu, il faut reconnaître dans la génération humaine, deux agents distincts: Dieu et les parents. Or des causes distinctes, exerçant chacune une action propre, ne peuvent aboutir à un même terme d'opération. Ainsi l'homme ne serait pas un être essentiellement, un « unum per se ».

Mais il faut tenir à l'unité essentielle du composé humain, et, pour cela, il semble qu'on doive admettre une seule et même cause pour produire le corps et l'âme des enfants, i. e. la génération<sup>11</sup>.

*Réponse.* — Deux actions qui ne sont pas subordonnées, en vue d'un même terme à produire, ne peuvent aboutir à un effet jouissant de l'unité essentielle. Mais si elles sont subordonnées l'une à l'autre, comme l'instrument à la cause principale, la chose devient possible.

Or dans la génération humaine, les parents sont associés à Dieu, comme la cause instrumentale à l'agent principal, en vue d'un même être à causer, qui est celui du composé humain. Les parents, d'une part, préparent la matière en lui conférant les dispositions qui nécessitent son union avec la forme, causant ainsi véritablement cette union, et l'être du composé qui en résulte; tandis que le Créateur, d'autre part, donne l'être à l'âme en l'unissant au corps, pour que celui-ci subsiste par elle. La subordination des agents et de leurs actions propres, explique l'unité essentielle de l'effet obtenu<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> *Cont. Gent.*, l. 2, c. 88, obj. 3; *De Pot.*, q. 3, a. 9, ad 21.

<sup>12</sup> Voir *Comment. Ferrariensis in II Cont. Gent.*, c. 89, n. XIII, 2, ed. Leo, XIII, p. 547.

Ainsi, Dieu et les parents, quoique de façon différente, produisent un même effet, qui est le composé humain et l'âme raisonnable. Le composé humain est le terme de la création, parce que sa partie formelle, l'âme, est créée en étant unie au corps, et il est le terme de la génération, en ce que celle-ci, ayant conféré à la matière l'ultime disposition à la réception de la forme, a nécessité et causé l'union des deux, de laquelle résulte l'homme. L'âme, de son côté, est le terme de la création qui lui confère l'existence, absolument parlant, et celui de la génération, parce que celle-ci est cause de son union avec la matière <sup>13</sup>.

Il y a donc lieu de distinguer dans l'âme humaine son être absolument parlant, et son mode d'existence, qui est l'état d'union au corps: union prise non pas pour une relation, mais pour l'être substantiel, consistant dans l'actualisation de la matière par la forme. De plus cette union fondamentale peut être envisagée, soit du côté de la forme, en autant que c'est l'être lui-même de l'âme, actualisant la matière pour la placer dans l'espèce humaine, soit du côté de la matière, en autant qu'elle est l'existence de la matière, reçue de la forme.

A la suite de ces distinctions, il faut dire que l'être absolu de l'âme raisonnable est le terme propre et intrinsèque de la création, et que l'union de l'âme avec le corps, considérée du côté de la forme, termine la même action de Dieu de façon concomitante. Considérée du côté de la matière, l'union est le terme propre de la génération, celle-ci faisant subsister la matière sous la forme. En un mot, l'âme est le terme de la création, tandis que son union au corps, est celui de la génération <sup>14</sup>.

2. Si l'âme humaine est créée par Dieu, comment expliquer ses ressemblances avec l'âme des parents? L'hérédité, au point de vue physique, se fonde sur la génération; celle qui marque l'âme elle-même, pourrait-elle s'expliquer autrement?

*Réponse.* — Pour résoudre cette objection, il suffit de rappeler le rôle individualisateur de la matière vis-à-vis de la forme. C'est la matière marquée par la quantité, qui est le premier principe de la distinction numérique ou individuelle; par son union avec la matière, la forme est

<sup>13</sup> Voir *Comment. Ferrariensis in II Cont. Gent.*, c. 89, n. XI, ed. Leo XIII, p. 546.

<sup>14</sup> Voir *Comm. Cajetani in I*, q. 118, a. 2, n. VII, ed. Leo., V, p. 568.

elle-même individuée. Il n'est donc pas nécessaire que l'âme soit transmise par les parents, pour être marquée à leur ressemblance: il suffit qu'elle soit destinée à un corps, qui, venant d'eux, constitue un appel aux dispositions psychiques qui leur sont propres<sup>15</sup>.

Dieu crée les âmes raisonnables, substantiellement proportionnées aux corps qu'elles doivent informer. Les liens charnels qui unissent les enfants aux parents, suffisent à expliquer l'hérédité, même dans l'ordre spirituel.

3. Puisque l'homme est un composé de corps et d'âme, il faut nécessairement que ses deux parties essentielles commencent d'exister ensemble. Or si l'âme humaine n'est pas transmise avec le corps, objectait saint Grégoire de Nysse<sup>16</sup>, le corps humain existe avant l'homme, et ainsi un même être est antérieur et postérieur à lui-même: ce qui est contradictoire<sup>17</sup>.

*Réponse.* — Le corps, en tant qu'il est en puissance par rapport à l'âme, peut précéder l'âme. C'est la loi générale, que la matière précède dans le temps la forme; le travail d'altération qui lui confère les dispositions requises, implique mouvement et exige par conséquent du temps. Il répugnerait que le corps, formellement humain, précédât l'âme, puisqu'il n'est tel que par son union avec l'âme. Avant cette union, la matière n'est pas humaine en acte, mais seulement en puissance. L'âme raisonnable, le corps formellement humain, et l'homme commencent d'exister en un même instant: ainsi un même être n'est pas antérieur ni postérieur à lui-même.

4. La manifestation progressive des opérations de l'âme, à mesure que le corps se développe, ne prouve pas non plus que les deux ont même origine, mais seulement la dépendance de l'âme vis-à-vis du corps dans son opération: dépendance intrinsèque, s'il s'agit de la vie végétative et sensitive, et extrinsèque, pour la vie formellement raisonnable<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> . . . *Ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animæ rationalis; tum quia anima rationalis accipit a corpore; tum quia secundum diversitatem materiæ diversificatur et formæ. Et ex hoc est quod filii simulantur parentibus etiam in his quæ pertinent ad animam, non propter hoc quod anima ex anima traducatur* (De Pot., q. 3, a. 9 ad 7). Voir Quest. Disp., de Anima, q. 1, a. 3, c.

<sup>16</sup> De Hominis Opificio, c. 29; MG 44, col. 234 seq.

<sup>17</sup> Cont. Gent., l. 2, c. 88, obj. 6.

<sup>18</sup> Cont. Gent., l. 2, c. 88, obj. 9.

5. Enfin, de ce que la formation du corps précède la création de l'âme, il ne résulte pas que l'âme existe pour le corps. Ce qui précède dans le temps peut être postérieur dans l'ordre de nature. C'est le cas précisément de la matière, qui, avec ses dispositions, précède la forme dans le temps, mais qui est un sujet, ordonné de sa nature à la forme, et inférieur à elle <sup>19</sup>.

### 3. SOLUTION DE DIFFICULTÉS VENANT DU CÔTÉ DE L'ACTION DIVINE, OU DE LA CRÉATION.

1. La création successive des âmes dans le temps, ne serait-elle pas un miracle perpétuel? Si on exige que Dieu intervienne dans la nature pour coopérer avec la génération humaine, il semble bien qu'on recourt au miracle; et celui-ci, à titre d'exception aux lois générales, ne saurait être invoqué pour expliquer un fait aussi constant que la génération humaine.

*Réponse.* — L'action immédiate de Dieu dans la nature n'est pas nécessairement un miracle. Ainsi, la conservation des créatures dans l'être et le concours divin à leur opération, ne sont pas des miracles; ce sont des effets divins conformes aux lois ordinaires qui régissent l'univers. Ce qui est propre au miracle, c'est d'être un fait extraordinaire, consistant dans une chose produite en dehors de toutes les lois de la nature <sup>20</sup>.

Or, de sa nature, la génération humaine, qui ne fait que disposer la matière à la réception de l'âme raisonnable, exige d'être complétée par l'action créatrice qui communique l'être à cette même âme. Telle est la loi de la nature. Le miracle, s'il était possible dans ce domaine, consisterait justement dans la production d'une âme raisonnable sans le concours de Dieu, Créateur.

2. Le dogme de la transmission du péché originel par la génération semble se concilier difficilement avec la doctrine du créatianisme. Ne répugne-t-il pas, en effet, que l'âme soit souillée du péché, au moment mêm-

<sup>19</sup> *Cont. Gent.*, l. 2, c. 88, obj. 9.

<sup>20</sup> . . . *Creatio et justificatio impiï, etsi a Deo solo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur: quia non sunt nata fieri per alias causas: et ita non contingunt præter ordinem naturæ; cum hæc ad ordinem naturæ non pertineant* (I, q. 105, a. 7 ad 1).



me qu'elle sort des mains de Dieu? Tandis qu'au contraire, si elle est transmise par la génération, l'impureté de la source ou de la nature humaine, explique très bien qu'elle soit maculée dès le premier instant de son existence.

*Réponse.* — Le péché originel consiste dans la privation de la justice originelle, qu'Adam avait reçue comme don gratuit, pour lui-même et pour toute sa descendance. Si notre premier père était demeuré fidèle, il aurait transmis à tous ses fils, par le canal de la génération, en même temps que la nature humaine, le privilège de la justice, dont l'élément formel consistait dans la grâce sanctifiante soumettant parfaitement la volonté à Dieu <sup>21</sup>.

Le péché de nos premiers parents, personnel pour eux, devint pour leurs descendants un péché de nature, en ce sens que la génération ne transmet plus qu'une nature privée de cette justice originelle, à laquelle cependant elle reste appelée. Et c'est précisément dans la génération, cause de la transmission de la nature, qu'il faut voir la source du péché originel. Dieu crée une âme sans la grâce sanctifiante, parce qu'elle est partie intégrante d'une nature corrompue, qui a perdu ses droits à la justice originelle.

Le péché ne vient donc pas de Dieu, infiniment saint, mais de la source souillée de la nature. Et la génération, instrument de la transmission de la nature, en ce qu'elle détermine l'union de l'âme avec le corps, est en même temps le canal par où se communique le péché d'origine. La justice originelle n'était pas promise directement à l'âme mais à la nature; et la cause du péché, qui souille l'âme au premier instant de son existence, ne se trouve pas du côté de l'action créatrice, qui donne l'existence à l'âme et l'infuse dans le corps, mais du côté de la nature, déchue de ses droits, et maculant cette créature spirituelle, lorsque la génération, dans

<sup>21</sup> *Privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali: omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale* (I-II, q. 82, a. 3). Voir II *Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3.

son travail de disposition de la matière organique, en vient à causer l'union de la forme avec le corps <sup>22</sup>.

3. Est-ce que Dieu, en créant l'âme, ne se trouve pas à coopérer à l'adultère quand celui-ci est suivi de la procréation de l'enfant, d'après ce principe, que celui qui pose le terme à une opération, doit être regardé comme coopérateur <sup>23</sup>?

*Réponse.* — Dans le cas de l'adultère, il faut distinguer l'acte de volonté dans lequel réside formellement le péché, et l'œuvre de la nature qui consiste dans la procréation d'un enfant. À l'acte libre, en ce qu'il a de mauvais, Dieu ne coopère pas. À l'œuvre de la nature, bonne en elle-même, Dieu peut coopérer, en posant le complément par la création d'une âme raisonnable.

4. Il est dit dans la Genèse que « Dieu se reposa le septième jour, après avoir achevé tous ses ouvrages <sup>24</sup>. » Comment concilier ce divin repos avec la création continuelle des âmes dans le temps?

*Réponse.* — L'homme créé, Dieu se reposa du travail de la création, en ce qui concerne la formation des espèces; mais l'écrivain sacré n'entend pas signifier que Dieu termina ce jour-là la création des individus humains dans l'espèce. La création de nouvelles âmes continuera jusqu'à la fin des temps, bien que la création de l'espèce humaine fût, dans un sens, terminé avec le sixième jour <sup>25</sup>.

### CONCLUSION.

La doctrine scolastique est éminemment propre à mettre en lumière la dignité de l'âme humaine. Tout en la considérant comme la forme substantielle d'un corps, elle n'hésite pas à lui reconnaître l'indépendance intrinsèque vis-à-vis de la matière, lui faisant ainsi rejoindre le monde des

<sup>22</sup> *Sic ergo peccatum originale est in anima in quantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per translationem carnis, cui postmodum anima infunditur; et ex hoc infectionem incurrit quod fit cum carne traducta una nature. Si enim non uniretur ei ad constituendam naturam, sicut Angelus uniretur corpori assumpto, infectionem non reciperet* (*De Pot.*, q. 3, a. 9 ad 3). Voir Zubizarreta VALENTINO, *Theologia dogmatico-scholastica, De Deo Uno, Trino et Creatore*, n. 810, ed. altera, Bilbao, 1926, vol. 2, p. 550.

<sup>23</sup> *Cont. Gent.*, l. 2, c. 88, obj. 5; *De Pot.*, q. 3, a. 9, ad 25.

<sup>24</sup> *Requievit Deus die septimo ab universo opere quod patrarat* (*Gen.* 2, 2).

<sup>25</sup> *De Pot.*, q. 3, a. 10, ad 13.

esprits. Cette âme apparaît aussi comme faisant le pont entre deux univers :

*Anima humana est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum* <sup>1</sup>.

D'une part, l'âme humaine est soumise aux mêmes vicissitudes que le corps qu'elle informe, tandis que de l'autre, elle partage le sort des purs esprits. Comme eux, en tant que fin voulue pour elle-même, elle tombe sous l'intention principale de l'Auteur de la nature, contrairement aux êtres corporels inférieurs où l'espèce est voulue avant les individus qui lui appartiennent <sup>2</sup>.

Elle n'est pas comme ces êtres inférieurs un simple moyen d'atteindre la fin ultime; mais elle est elle-même, en tant qu'esprit, ce qui relie l'ordre des moyens à celui de la fin dernière: par là elle échappe à la relativité du premier ordre, et participe à l'absolu du second. Puisque l'activité est proportionnée à la nature, il faut que l'être qui atteint immédiatement la Fin dernière, ou la Cause première soit immédiatement produit par elle. Son élévation au-dessus de l'ordre des moyens, la fait dépendre immédiatement de l'action créatrice de Dieu. La même proportion exige aussi pour cet être une vie perpétuelle: son activité contemplative, qui n'est pas appelée à cesser en tant que fin dernière de l'univers, suppose une nature incorruptible.

Malgré le grand mystère qu'elle implique, la création de l'âme humaine est donc impérieusement exigée par la raison; et c'est un haut titre de gloire pour la scolastique d'avoir établi cette vérité. Puissions-nous l'avoir exposée à notre tour, d'une façon pas trop indigne des grands Docteurs qui la firent entrer dans le patrimoine de la philosophie chrétienne.

Robert LACROIX, prêtre.

<sup>1</sup> C. Gent., l. 2, c. 68; voir I, q. 77, a. 2.

<sup>2</sup> *Est autem considerandum quod alio modo intentio naturæ fertur ad corruptibiles, et ad incorruptibiles creaturas: id enim per se videtur esse de intentione naturæ, quod est semper, et perpetuum; quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturæ, sed quasi ad aliud ordinatum: alioquin, eo corrupto, naturæ intentio cessaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum, et semper manens, nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturæ, ad cujus conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiæ vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua: et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis quod corruptibile est secundum suam naturam, competit generatio: ex parte vero animæ, quæ incorruptibilis est, competit ei, quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturæ auctore, qui solus est humanarum animarum creator (I, q. 98, a. 1).*

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

Chan. H. HOORNAERT. — *La montée du Carmel*. Première et deuxième parties. *La Nuit obscure* et *la Vive flamme d'amour* de saint Jean de la Croix. Édition revue et complétée. Buenos-Aires, Desclée de Brouwer; Montréal, Granger Frères. In-12, XXXV-214, LI-230 et XLI-276 pages.

Les écrits spirituels des saints possèdent une vertu surnaturelle d'édification qu'on retrouve difficilement chez les autres écrits du même genre. A ce titre, ceux de saint Jean de la Croix, surnommé le Docteur mystique, se sont acquis une juste faveur.

Ces écrits n'ont plus à être jugés sur leur valeur intrinsèque; l'Église elle-même en fait l'éloge depuis des siècles. Ce qu'il faut rappeler, c'est le profit que chacun peut retirer de leur lecture, alors que peut-être l'on serait tenté de l'abandonner à de plus savants ou à de plus saints. Nul comme Jean de la Croix n'a compris le tout de Dieu et le néant de la créature; nul ne fait voir comme lui la sublime élévation de la vie d'union à Dieu, les racines profondes des vices et des imperfections qui l'entravent, la nécessité de la vigilance et de la mortification chrétienne, l'intention miséricordieuse de la souffrance, de l'épreuve, de la croix sous toutes ses formes.

Saint Jean est partout cité; chacun gagne à le fréquenter personnellement. Les âmes parfaites entrevoient chez lui des horizons encore insoupçonnés, les âmes généreuses trouvent les motifs d'efforts plus constants, les âmes molles, tièdes même, se prennent à regretter leur indolence. Les directeurs d'âmes, principalement d'âmes religieuses ou sacerdotales, ont surtout besoin de cette large perspective que donne sur la vie surnaturelle la lecture des œuvres de saint Jean de la Croix.

La publication que nous présentons est une réimpression, malheureusement un peu faible, de la traduction du chanoine H. Hoornaert, la première faite d'après l'édition critique du texte original. Il convient de remercier la compagnie Granger d'avoir remis cette œuvre importante à la disposition des lecteurs canadiens qui s'intéressent autrement que par manière d'acquis à la vie de leur âme ou au progrès de celles qui se confient à eux.

Antoni TOUPIN, o. m. i.

---

## Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

---

*Actes du Premier Congrès national de l'Union missionnaire du Clergé au Canada (secteur de langue française)*. Québec, Conseil national de l'Union missionnaire du Clergé, 1943. In-8, 209 pages.

MARIUS BARBEAU. — *Coté, The Wood Carver*. Toronto, Ryerson Press, 1943. In-12, 44 pages.

MARGUERITE-BOURCET. — *Un Couple de Tragédie. Le Duc et la Duchesse D'Alençon*. Paris, Librairie académique Perrin; Montréal, Éditions Variétés, 1943. In-12, V-365 pages.

CHARLEMAGNE BOURCIER. — *D'un Œil à l'autre*. Montréal, Éditions Beauchemin, 1943. In-12, 263 pages.

PIERRE BRISSON. — *Molière. Sa Vie dans ses Œuvres*. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 319 pages.

R.-M. BRUCKBERGER. — *Rejoindre Dieu*. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 62 pages.

BERTHELOT BRUNET. — *Le Mariage blanc d'Armandine. Contes*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1943. In-12, 211 pages.

*Canada after the War*. Edited by Alexander BRADY and F. R. SCOTT. Toronto, The Macmillan Co. of Canada Limited, 1943. In-8, IX-342 pages. Price: \$3.25.

Sainte CATHERINE DE SIENNE. — *Le Sang, la Croix, la Vérité*. Treize lettres traduites par Louis-Paul Guigues. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 67 pages.

FERDINAND CAVALLERA. — *Précis de la Doctrine sociale catholique*. Paris, Éditions Spes; Montréal, Granger Frères. In-12, 434 pages.

FRANÇOIS CHARMOT. — *L'Amour humain de l'enfance au mariage*. Paris, Éditions Spes; Montréal, Granger Frères. In-12, 316 pages.

PAUL CLAUDEL. — *Ainsi donc encore une fois . . .* Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 63 pages.

PAUL CLAUDEL. — *Écoute, ma Fille*. Deuxième édition. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 126 pages.

PAULINE CORDAY. — *J'ai vécu dans Paris occupé*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1943. In-12, 243 pages.

ALPHONSE DAUDET. — *Lettres de mon Moulin*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1943. In-12, 184 pages.

ANDRÉ DAVID. — *La Retraite aux Hommes chez les Dominicains*. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 94 pages.

M. DELLY. — *La Vengeance de Ralph*. Paris, Éditions Gautier-Lanquereau; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 271 pages.

DELLY. — *L'Exilée*. Paris, Gautier et Lanquereau, Éditeurs; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 244 pages.

ACH. DESBUQUOIT, Barnabite. — *Avec Dieu toujours aux champs comme à la ville. Pour vivre notre foi en Dieu présent en nous*. Paris, P. Lethielleux; Montréal, Granger Frères. In-12, 139 pages.

F. DESPLANQUES, S.J. — *Le Christ sur tous nos Chemins. Méditations pour aujourd'hui*. Paris, Éditions Spes; Montréal, Granger Frères. In-12, 248 pages.

VICTOR DILLARD, S.J. — *Au Dieu inconnu*. Paris, Beauchesne et ses Fils; Montréal, Granger Frères. In-12, 232 pages.

P. DOHET, S.J. — *L'Irréprochable Providence*. Buenos-Aires, Desclée, de Brouwer; Montréal, Granger Frères. In-12, 239 pages.

ROBERT ÉLIE. — *Borduas*. Montréal, L'Arbre, 1943. In-12, 24-XX pages.

RENÉ FERNANDAT. — *Les Signets du Missel. Poèmes sur la messe*. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 62 pages.

HENRI FOCILLON. — *Moyen Age. Survivances et Réveils. Études d'Art et d'Histoire*. Montréal, Bernard Valiquette, 1943. In-8, 205 pages.

Sir ROBERT FALCONER. — *The Humanities in the War-Time University*. Toronto, *The University of Toronto Quarterly*, October 1943. In-8, 13 pages.

LOUIS FRÉCHETTE. — *Originaux et Détraqués. Douze Types québécois*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1943. In-12, 351 pages.

B. GATTET, p. s. s. — *Échos du Séminaire. Explication du Pontifical. Sermons de Retraites*. Montréal, Grand Séminaire, Granger Frères, 1943. In-12, 376 pages.

B. GATTET, p. s. s. — *Échos du Séminaire. Sujets d'Oraison*. Montréal, Grand Séminaire, Granger Frères, 1942. In-12, 406 pages.

JEAN-MARIE GAUVREAU. — *Secrets et Ressources des Bois du Québec*. Montréal, Éditions Fides, 1943. In-8, 225 pages.

HENRI GHÉON. — *Saint Vincent Ferrier*. Paris, E. Flammarion, Éditeur; Montréal, Librairie dominicaine. In-12, 195 pages.

M.-S. GILLET, O.P. — *Sa Sainteté Pie XII, Apôtre prédestiné de la Paix*. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 61 pages.

JEAN GIRAUDOUX. — *Littérature*. Paris, Grasset; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 268 pages.

RENÉ GROUSSET. — *Histoire de la Chine*. Paris, Librairie Arthème Fayard; Montréal, Beauchemin. In-12, 428 pages.

JOHN GUNTHER. — *L'Amérique latine*. Traduit de l'anglais par Albert Pascal. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1943. In-12, 551 pages.

# Recension des revues

---

## Catholic Historical Review (The).

July 1944. — Robert F. MCNAMARA: *Trusteeism in the Atlantic States, 1785-1863*, p. 135-154. — Alfred G. STRITCH: *Trusteeism in the Old Northwest, 1800-1850*, p. 155-164. — Leo F. STOCK: *Was the Papal Consulate in the United States Officially Ended?* p. 165-170.

## Harvard Theological Review (The).

April 1944. — William Scott FERGUSON: *The Attic Orgeones*, p. 61-140. — Arthur Darby NOCKS *The Cult of Heroes*, p. 141-174. — H. S. BLUHM: *The Significance of Luther's Earliest Extant Sermon*, p. 175-184.

July 1944. — H. I. BELL: *Evidences of Christianity in Egypt During the Roman Period*, p. 185-208. — Herbert C. YOUTIE: *Sambathis*, p. 209-218. — Peter OLIVER: « *Probationers for Eternity.* » *Notes on Religion in the United States in the Year 1800*, p. 219-235.

## New Scholasticism (The).

July 1944. — Lawrence R. SCHMIEDER: *Substantial Changes in Organic Matter*, p. 209-251. — Louis J. A. MERCIER: *Freedom of the Will and Psychology*, p. 252-260. — Thomas GREENWOOD: *Plato and Aristotle: A Contrast Between Their Mathematical Outlook*, p. 261-269. — William BRYAR: *Adler and the Existence of God*, p. 270-283. — Gerald P. MINOGUE: *Immediate Inferences: Are They Really Inferences?* p. 284-292.

## Theological Studies.

June 1944. — E. A. RYAN, S.J.: *Three Early Treatises on the Church*, p. 113-140. — John J. CLIFFORD, S.J.: *Marital Rights of the Sinfully Sterilized*, p. 141-158. — Daniel J. SAUNDERS, S.J.: *A Definition of Scientific Apologetics*, p. 159-183. — James E. RISK, S.J.: *Arduum Sane Munus: A Retrospect*, p. 184-197. — Thomas J. MOTHERWAY, S.J.: *Theological Opinion on the Evolution of Man*, p. 198-221.

Septembre 1944. — John C. FORD, S. J.: *The Morality of Obliteration Bombing*, p. 261-309. — E. A. RYAN, S.J.: *The Ancient Church and the Problem of Persecution*, p. 310-339. — John Courtney MURRAY, S.J.: *Towards a Theology for the*

*Layman: The Pedagogical Problem*, p. 340-376. — Walter J. BURGHARDT, S.J.: *Studies in Christian Antiquity*, p. 377-383.

**Thomist (The).**

July 1944. — Nicholas HALLIGAN, O. P.: *Patristic Schools in the Summa*, p. 271-322. — Rudolf ALLERS: *Functions, Factors, and Faculties*, p. 323-362. — Sebastian CARLSTON, O.P.: *The Virtue of Humility (Concluded)*, p. 363-414.

---



# TABLE DES MATIÈRES

## SECTION SPÉCIALE

Année 1944

### Articles de fond

	PAGES
GREENWOOD (T.). — <i>La nature du transfini</i> .....	109*-134*
Maître de conférences à l'Université de Londres, professeur à la faculté de philosophie.	
LACROIX (R.), prêtre. — <i>L'origine de l'âme humaine.</i> 61*-97*; 175*-202*; 209*-249*	
PÉTRIN (J.), O.M.I. — <i>La glose de saint Jérôme sur Ézé- chiel, 1, 7, interprétée par saint Thomas d'Aquin</i> .....	98*-108*
Professeur à la faculté de théologie.	
RICOUR (P.). — <i>La Conversion philosophique d'après les dialogues de Platon et la 7<sup>e</sup> Lettre. De l'empirisme à la philosophie</i> .....	5*-56*

### VINGT-CINQUIÈME ANNIVERSAIRE DU CODE DE DROIT CANONIQUE, LE 19 MARS 1944.

- I. *Avant-propos et allocution*, par ARTHUR CARON,  
O.M.I., doyen de la faculté de droit canonique. 141\*-144\*
- II. *Les Décrétales de Grégoire IX et le Code pio-béné-  
dictin*, par RAYMOND CHARLAND, O.P. .... 145\*-166\*
- III. *Allocution*, par Son Exc. M<sup>gr</sup> ILDEBRANDO ANTO-  
NIUTTI, délégué apostolique au Canada et à  
Terre-Neuve ..... 167\*-171\*
- IV. *Hommage à la magistrature*, par ARTHUR CARON,  
O. M. I. .... 172\*-174\*

**Bibliographie**

(Comptes rendus bibliographiques)

	PAGES
FENTON (Joseph Clifford), S. T. D. — <i>We Stand With Christ: An Essay in Catholic Apologetics.</i> (Jean-Léon Allie, o. m. i.) .....	137*-138*
FERLAND (Augustus), p. s. s. — <i>Commentarium in Summam D. Thomæ. De Deo uno et Trino.</i> (Jacques Gervais, o. m. i.) .....	57*-58*
HOORNAERT (Chan. H.). — <i>La montée du Carmel.</i> Première et deuxième parties. <i>La Nuit obscure et la Vive flamme d'amour</i> , de saint Jean de la Croix. (Antoni Toupin, o.m.i.) .....	250*
KONINCK (Charles de). — <i>De la primauté du bien commun contre les personnalistes. Le principe de l'ordre nouveau.</i> (Gérard Cloutier, o.m.i.) .....	58*-59*
<i>Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Seventeenth Annual Meeting, December 29 and 30, 1941: Philosophy and Order.</i> — For the Year 1942: <i>Truth in the Contemporary Crisis.</i> (Gérard Cloutier, o.m.i.) .....	138*-140*
STEINMUELLER (Rev. John E.), S.T.D., S.Scr.L. — <i>A Companion to Scripture Studies.</i> Vol. I. <i>General Introduction to the Bible.</i> Vol. II. <i>Special Introduction to the Old Testament.</i> Vol. III. <i>Special Introduction to the New Testament.</i> (Donat Poulet, o. m. i.) .....	135*-137*
<i>Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion.</i> Volume I. (Pères Jacques Gervais, Paul-Émile Drouin et René Latrémouille, o.m.i.).	203*-206*

**Recension des revues**

60\*; 207\*-208\*; 253\*-254\*.





















